

ملخصات
إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الكتب الفكرية
ج٢



إعداد

د. عبد الناصر العساسي

باحث تربوي


بسم الله الرحمن الرحیم

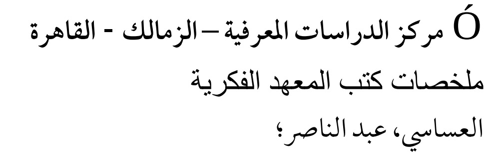
ملخصات كتب المعهد الفكرية
الجزء الثاني

إعداد

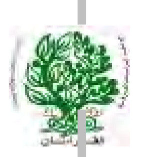
د. عبد الناصر زكي العساسي



مركز الدراسات المعرفية



Ó مركز الدراسات المعرفية – الزمالك - القاهرة
ملخصات كتب المعهد الفكرية
العساسي، عبد الناصر؛



مركز الدراسات المعرفية
٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى – الزمالك – القاهرة
Center Epistemological of Studies
26 B Al-Gazira Al- Wosta – Zamalek – Cairo
Tel: (2-02) 27359825 Fax: (2-02) 27359520
E-Mail: epistem@hotmail.com
epistemeg@yahooo.com
URL:http://www.epistemeg.com

فهرس المحتويات

المجلد الثاني

ثالثاً: علوم متنوعة: ٧٩٩



المحور الخامس:
دراسات علم السياسة

١ - مشروع (العلاقات الدولية في الإسلام) الجـزء الأول: المقدمـة العامة للمشروع: المعهد العالمي للفكر الإسلامي مـشروع العلاقـات الدولية في الإسلام (١) ١٤١٧ هـــ / ١٩٩٦ م المشرف العـام: نادية محمود مصطفى، ٢٢٢ صفحة. تقديم: د. طه جابر العلواني:

مقدمة د. طه العلواني؛ رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي:

تحدثت عن نبوة النبي وخلافته فذكر إقرار البشر بعبوديتهم لله وربوبيته لهم **{**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**}** ﴿الأعراف:١٧٢﴾ " فهذه هي البداية، ثم كان الناس شعوبا وقبائل؛ حيث مرت البشرية في تاريخها بأطوار مختلفة؛ أطوار انسجمت فيها العلاقات بين الخالق والإنسان والحياة، وأطوار اضطربت فيها هذه العلاقات؛، وعندما أرسل الله نبيه محمدًا جاء بالخلافة التي نفت التسلط والجبروت والكهانة والعبودية؛ فلأول مرة في تاريخ البشرية نجد جهادًا للإعمار والإصلاح؛ فالقرآن عبأ المسلمين نفسيًّا لعدم مولاة غيرهم، وعندما ننظر في التاريخ القديم نجد وثائق الحيثيين تتحدث عن علاقاتهم بغيرهم من الشعوب على أنها علاقة حماية أو تحالف، والباقي أعداء وديارهم ديار حرب، أما سفر التثنية فيروي أنه عند

حصار أي مدينة تدعى للاستسلام فإذا استسلمت أخذ النساء والأطفال، أما المدينة التي فتحت عنوة فلا يترك أحد ممن يتنفس، أما القانون الروماني فكان يعتبر غير القرطاجيين أعداء؛ وقد أرجع البعض هذا الانحراف في النظم القديمة إلى الفكر الديني؛ أما حركة الإصلاح في الديانة اليهودية والتي جاءت بها المسيحية والمسماة المسيهودية فقد تعاملت مع الشعوب الأخرى من منطق قوله تعالى " ليس علينا في الأميين سبيل " ثم جاءت حركة البروتستانتية التي حررت الكنيسة، لكن ورثها الاتجاه العقلاني والذي جعل الذات الأوربية المركز وما عداها الهوامش فتمت فكرة القومية.

لقد طور فلاسفة الغرب نزعات تصنيف البشر والتمييز بينهم، فسوغت كل أنواع القهر والظلم والاستعمار والاستغلال والاستعباد، وذلك من خلال المعارف الإنسانية والاجتماعية؛ حيث تم تقسيم الدول إلى دول عالم أول وعالم ثاني وعالم ثالث، أما الرؤية الإسلامية فقد أكد القرآن الكريم على وحدة الإنسانية كلها ووحدة الأرض سكنا وموطنا للجميع، وأكد على مجموعة من المقاصد والقيم العليا، وهي التوحيد والعمران والتزكية، والتي تقوم عليها جملة من المقاصد تشير إلى عالمية الإسلام، وهي العدل والحرية والمساواة وعالمية الهدى والحق، ومع ذلك فهناك عقبات تقف في طريق عالمية الإسلام تمثلت في القاعدة التاريخية القائلة بأن الإسلام انتشر بالفتح، ونتج عن ذلك وجود فكر أحادي يتمثل في حتمية تكرار تجربة المدينة المنورة وحكم العالم بخليفة مسلم.

أما الغرب فحيث إنه بنى فكرة العالمية على الوضعية القائمة على المنهجية العلمية والتي رفضت الفكر اللاهوتي، واعتبرت الإسلام دين لاهوتي مثله مثل المسيحية، هذه الوضعية المعاصرة لها أصولها المستمدة من الحضارة الهيلينية والرومانية، فالعالميات الثلاث تستند على نسق حضاري يستند إلى الصراع والاستحواذ، أما عالمية الإسلام فإنها عالمية أعدها العليم الخبير للعالم كله؛ لكي تستوعب جميع أصناف البشر، وهي عالمية منتظرة وحتمية الوقوع، أما العالمية الغربية المعاصرة فإنها تعاني من التدهور الاجتماعي والحضاري والقيمي رغم تقدمها ماديا وأنها لن تستطيع السيطرة على التاريخ، كما فشلت المحاولات الرأسمالية والاشتراكية في السيطرة على تمرد الإنسان، وكذلك نسق هذه العالمية القائم على الصراع وغلبة الأقوى، وهذه الأعراض هي نتيجة لفشل اللاهوت المسيحي في تقديم رؤية كونية سليمة تتجاوز مفهوم الإله المجسد وقطع العلاقة مع اللاهوت المسيحي من جانب العقل الطبيعي ثم العلمي، وظهور التفكيكية في الدراسات الإنسانية التي عجزت عن إعادة التركيب، وقد أدى هذا إلى رفض أي إصلاح ديني حيث لا يتم قبول أي دعوات أخلاقية وقيمية تخل بنسقه المهيمن، واعتبارها معادية ولا سيما إن كانت إسلامية.

لكن ما زال هناك سبل لإيضاح عالمية الإسلام منها فتح علاقات مع مدارس التحليل الغربي ومنح كل الطاقات الممكنة لمدرسة إسلامية المعرفة، وكذلك التحاور مع النخبة الغربية في إطار منهجي علمي يتطلب التسلح بوعي مفاهيمي عن القرآن المجيد وعطائه الذي لا يمكن أن يعدم نموذجا معرفيا

قادرا على إبراز وتقديم القواعد الأساسية والقيم المشتركة التي يمكن للإنسانية أن تجتمع عليها، ولن يتم ذلك إلا من خلال قراءة شاملة للقرآن ودراسته لكيفية معايشة الرسول **r** له.

لقد قدم صموئيل هنتيجنتين رؤية للصراع بين الحضارات المعاصرة؛ فذكر منها سبع حضارات وهي الغربية والكنفوشيوسية واليابانية والإسلامية والهندوسية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية، أما جارودي فقد رأى أنه لا يوجد صراع بين الحضارات، بل حالة حوار يمكن أن يخلص الحضارة الغربية من أزمتها، وذلك من خلال إعطاء فرص متساوية لجميع الحضارات في الدراسة، وهنا يأتي دور القرآن الذي يتطلب فهما منهجيا شموليا، وذلك من خلال الوقوف على نظام الآيات الكلي ووحدتها العضوية المنهجية، وبالتالي لا بد من ربط هذه المنهجية بالنظام الكلي للظواهر الكونية. ومن هنا تأتي إسلامية المعرفة لإعادة صياغة العلوم وتوجيه أنساق الحضارات العالمية من خلال إصلاح مناهج الفكر، ومن هنا تأتي أهمية الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية ضرورة شرعية، ومن هذا المنطلق يتبنى المعهد هذا المشروع الذي يقوم على الدعائم الستة لإسلامية المعرفة؛ فبحث في إطار النظام المعرفي الإسلامي وحاول تطبيق منهجية إسلامية، وتعامل مع القرآن باعتباره المصدر المنشئ للأحكام، وتعامل مع السنة باعتبارها المُعين.

- د. نادية محمود مصطفى: المقدمة العامة لمشروع العلاقات العالمية في الإسلام:

أولاً: دوافع المشروع:

(١) حالة علم العلاقات الدولية حيث يعتبر بداية تاريخ العلاقات الأوربية في القرن السادس عشر؛ ولذلك دارت دراسات المتخصصين في العلوم السياسية

من المسلمين حول نطاق التطور الغربي لهذا المجال المعرفي، وتدور حول أبعاده (التاريخ الدبلوماسي والعوامل والقوى المحددة للسلوك والمظاهر الهيكلية والوظيفية ووحدات ومستويات تحليل العلاقات الدولية والمشكلات والقضايا الدولية المعاصرة) ومن هنا ظهرت الحاجة إلى إحداث توازن في اهتمامات المتخصصين لبيان انتمائهم الإسلامي.

(٢) طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة المندرجة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام، حيث دارت حول تقنين العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين مع بيان فضل الشريعة الإسلامية في هذا المجال مع الحرص على إبراز دفاعية الإسلام.

ثانياً: الأهداف:

يهدف هذا المشروع إلى تطوير منظور إسلامي لتخصصات العلوم السياسية من خلال عدم إنكاره إسهامات غير المتخصصين في مجال العلوم السياسية، وأنه لا يجب اقتصار الدراسات على المنظورات الغربية، وذلك من خلال دراسة القواعد الشرعية الإسلامية التي تنظم العلاقات الخارجية للدول الإسلامية، وبالتالي تحديد جوهر العلاقات الدولية في التصور الإسلامي، ومن هنا حدد المشروع أهداف نظرية متصلة بالعلاقات الدولية تمثلت في تحليل مفاهيم الدولة ومعايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية وترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ وعناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها وأدوات الدولة لتحقيق

أهدافها وتنفيذ سياستها وموضوعات وقضايا التعامـل الـدولي والعلاقـة بـين طبيعة البيئة الداخلية وبين فاعلية الحركة الخارجية للدولة.

ثالثاً: المنطلقات:

(١) ضرورة التمييز بين منظور القرآن والسنة والمنظورات التاريخية عبر تاريخ المسلمين.

(٢) تمثلت المشاكل في مدى تسلح أفراد المشروع بأدوات المـنهج الإسـلامي، وكذلك مشاكل تتمثل بحدود ومضمون ومصادر أجزاء المشروع وتوظيف هذه المصادر لتحقيق أهداف المشروع، وبالنسبة لخبرة عملية البحـث الجماعـي فقـد حدث تطور في التفكير وفى تخطيط التنفيذ، وهذا واضح من مقارنة نص المخطط الأول للمشروع والشكل النهائي لمخرجاته، ولقد تم تقسيم فريق المـشروع إلى فريق المنظور الأصولي (القيم، الدولة، العلاقات في وقت الـسلم، العلاقـات في وقت الحرب) وفريق المنظور التاريخي والفكري (العصران الأموي والعبـاسي، العصران المملوكي والعثماني، عصر ما بعد سقوط الخلافة) لقد تم عقد ندوة في نـوفمبر عـام ١٩٨٩ م ناقـشت ثلاثـة تقـارير؛ الأول حـول دوافـع وأهـداف ومنطلقات دراسة العلاقات الدولية في الإسلام، والثاني حول خبرة التعامل مع مصادر دراسة المنظور الأصولي، والثالث حول خبرة وقضايا التعامل مع التاريخ السياسي الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي منذ العصر الأموي حتـى الآن، وبعد أن تمت عملية التوثيق وتحليل المادة العلمية بدأت عملية الصياغة المبدئيـة الجزئية للمقدمة المنهجية العامة للمشروع، ثم جزيئات من الموضوعات المختلفة

في عمل الفريق البحثي، لقد عقدت نـدوة في أغـسطس عـام ١٩٩٠ م لمناقـشة عملية الصياغة المبدئية ناقشت الهيكل التفصيلي للصياغة وأهـم المـشاكل التـي واجهت هذه الصياغة وأهم اتجاهات هذه الصياغة وأهم التعـديلات المقترحـة لهذه الصياغة، وتم تقديم تقرير عام تضمن: نتائج المناقشات بالنـسبة لمـضمون وهيكل الورقة التي قدمها كل باحث أساسي، أبعاد الروابط بين أجزاء المشروع، قضايا إجرائية مشتركة، قضية الهيكل النهائي للمشروع.

- د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الفرعية:

نظرا لتطور علم العلاقات الدولية في الغرب فإن دراسة العلاقات الدوليـة في الإسلام تسهم في التطور الفكري لهذا العلم.

أولاً: تطور علم العلاقات الدولية:

تبين الأدبيات الغربية أن التنظير حول العلاقات بين الـدول يرجـع للعـصور القديمة في الهند والصين واليونان، أما في العصور الحديثة فكان الاهـتمام بنـشأة الدولة القومية هو محور هذه العلاقات من القـرن الـسابع عـشر حتـى الحـرب العالمية الأولى، وبعد أن استقل علم العلاقات الدولية مع تجاهل لدور الحضارة الإسلامية فإن الغرب يراه مر بأربع مراحل بعـد الحـرب العالميـة الأولى وهـي (المثالية، والواقعية، والـسلوكية، ومـا بعـد الـسلوكية) فالمثاليـة درسـت القـيم والأخلاقيات الدولية، والواقعية درست الدولـة القوميـة، أمـا الـسلوكية فقـد ركزت على المنهج، أما بعـد الـسلوكية فقـد اهتمـت بتوجيـه النقـد للمراحـل الثلاث.

لقد سادت دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية فيما بين ١٩٥٠ م و ١٩٨٠ م ثلاثة توجهات هي التحليل الماركسي والبنائي الوظيفي والنظمي، ونجد أن فكرة القيم في هذا العلم الغربي تتنازعها مدرستان؛ الأولى ترى من العبث التمسك بقيم في عالم السياسة الدولية، والثانية ترى أن القيم ضرورية ليسترشد بها الواقع.

ثانياً: استخدام التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي:

لقد تم استخدام التاريخ للوقوف على النظم الدولية في الحياة البشرية حيث طرح كيلان - على سبيل المثال - ستة نماذج للنظام الدولي وهي: نظام توازن القوى، ونظام القطبية غير المحكم، ونظام القطبية المحكم، والنظام العالمي، والنظام الدولي الهرمي، ونظام اعتراض الوحدة، أما روزيكرانس فقد قسم تاريخ أوربا إلى تسع نماذج؛ الأول (١٧٤٠ – ١٧٨٩) الثاني (١٧٨٩ – ١٨١٤) الثالث (١٨١٤ – ١٨٢٢) الرابع (١٨٢٢ – ١٨٤٨) الخامس (١٨٤٨ – ١٨٧١) السادس (١٨٧١ – ١٨٩٠) السابع (١٨٩٠ – ١٩١٨) الثامن (١٩١٨ – ١٩٤٥) التاسع (١٩٤٥ - ١٩٦٠) أما مودلسكي فقد اعتمد على التاريخ الغربي منذ ١٥٠٠ م ؛ حيث ركز على مفهوم العورات الذي أظهر أنه يوضح نمطا متكررا للتطور الدولي.

ثالثاً: تحديد أطراف العلاقات الدولية:

هناك اتجاهان في تعريف العلاقات الدولية؛ الأول يركز على الدولة والثاني يركز على الدولة والتفاعل بين القوميات، إن التفاعلات الدولية تبين أن الدولة هي وحدة التحليل الرئيسية، وهناك من يخلط بين مفهوم الدولة ومفهوم الأمة،

وأن البعد الإقليمي هو البعد المحوري في تحديد ما هـو دولي أو غـير دولي، وأن هناك أيديولوجيا سياسة ومبادئ مستمدة من الأديان تمثل نظم عقائد كونية.

رابعاً: المفاهيم المحورية في دراسة الأدبيات الغربية لعلـم العلاقـات الدولية:

للمفاهيم دورها في البحث العلمي؛ فهي وسيلة للتواصل، وتساعد على فهـم الواقع وعلى التبويب والتعميم، وهي حجر الزاوية في بناء النظريات، والمفاهيم يمكن أن تختلف من جماعة إلى أخرى، ومن مرحلة لأخرى، ويمكن أن تكـون مسمياتها مختلفة بالنسبة للمفاهيم المحورية في العلاقات الدولية؛ فهي تنقسم إلى مفاهيم تتعلق بوصف النظام الدولي ووحداتـه (وتـشمل عـلى النظـام الـدولي، القطبية الثنائية، نظام تعدد الأقطاب، توازن القوى، الوفـاق، القـوة، المـصلحة القومية، الاستقرار الدولي، الرأسمالية، الشيوعية، عدم الانحياز) ومفاهيم تتعلق بالـصراع الـدولي وتـشمل (الـصراع، الحـرب، الـردع، الأزمـة، الإمبرياليـة، الأحلاف، التدخل) ومفاهيم تتعلق بالتعاون الدولي وتشمل (التعاون، السلام، تسوية الصراع، الأمن الجماعي، الدبلوماسية، الاندماج) ومفاهيم تتعلق بـصنع الـسياسة الخارجيـة وتـشمل (البيئـة، المتغـيرات الداخليـة، الإدراك، صـنع القرارات).

خامساً: الظواهر المعاصرة محور اهتمـام الأدبيـات الغربيـة فـي السبعينات والثمانينات:

هناك ظواهر تتعلق بالفرد وحقوق الإنسان، ومصدر هذه الحقوق هـو القـيم والقانون الوضعي ثم العادات والعرف، وبالنسبة لحماية هذه الحقوق من داخل

نظام الدولة نفسه أو بواسطة تدخل دول أخرى، وهناك ظواهر تتعلق بالتفاعل بين الدول في النظام الدولي ـ قضايا الاقتصاد السياسي ـ ففي إطار العلاقات بين الشمال والجنوب ركز الباحثون على تحليل ظاهرة التبعية والدعوة لإقامة نظام اقتصاد عالمي جديد، فهناك دراسات تناولت علاقات الشمال بالجنوب، ودراسات تناولت علاقات الجنوب بالجنوب وعلاقات الشمال بالشمال، وهناك دراسات تناولت علاقات الشرق بالغرب.

- د. أحمد عبد الونيس شتا: العلاقات الدولية في الإسلام؛ الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

مقدمة:

تناولت هذه الورقة تساؤلا حول ما هو الأساس الشرعي لعلاقات الدول الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات التي لا تدين بدين الإسلام.

المبحث الأول: الأساس الشرعي للعلاقات الخارجية في الإسلام:

هناك اتجاهان؛ الأول تخيير المشركين والكفار بين الإسلام والقتال، أما أهل الكتاب فيخيرون بين الإسلام أو الجزية أو القتال، والثاني اتجاه يرى أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم حتى تكون هناك دواعي للقتال والحرب، وهناك فريق وسط بين الاتجاهين يرى أنه لا وجود للأحكام القطعية النهائية، وإنما هناك أحكام مرحلية؛ حيث ينكر هذا الفريق فكرة النسخ.

إن أنصار الاتجاه القائل إن الكفر بذاته هو سبب لمقاتلة أهله فقد تدرجوا مع النسخ حسب نسخ الأحدث للأقدم؛ حيث نسخت آية السيف الآيات الأخرى

(براءة: وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) إما أنصار الاتجاه القائل بـأن السلم هو الأصل في العلاقـات الخارجيـة للـدول الإسـلامية فهـم لا يؤمنـون بالنسخ، وهـم يـرون أن الـسلم هـو الأصـل في العلاقـات الخارجيـة للـدول الإسلامية وأن الحرب هي الاستثناء، أما أنصار الاتجاه القائل بأن سيادة النظـام الإسلامي هو المعول عليه في تحديد علاقة المـسلمين بغـيرهم حيـث يـتم ذلـك بطريقتين؛ الأولى: الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والقول اللـين، فـإن نجحت فبها ونعمت، وإلا تحتم اللجوء إلى طريق القوة حتى يسود منهج الله في الأرض.

تتضمن هذه الاتجاهات نقاطا جوهرية؛ حيث تجتمـع عـلى عالميـة الإسـلام، حيث ترى هذه الاتجاهات أنه إذا وقفت النظم القائمة في الدول غير الإسلامية حائلا دون تحقيق عالمية الإسلام وجب اتخـاذ الأسـاليب المختلفـة مـن جانـب المسلمين لنشر الدعوة الإسلامية، أما الاتجاه الأول فلا يرى أي ضرورة لمهادنـة غير المسلمين، بينما يرى الاتجاه الثاني جواز الصلح مـع غـير المـسلمين، ويـرى الاتجاه الثالث أن مهادنة المشركين ومعاونتهم فيمكن الأخـذ بـه متـى اقتـضت أحوال الدولة الإسلامية ذلك، هذا الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في منهجيـة التعامل مع آيات القرآن والأحاديث، فأنصار الاتجـاه الأول اعتمـدوا منهجيـة النسخ للأحكام الجزئية بالأحكام الكلية، واعتمد أنـصار الاتجـاه الثـاني أنـه لا يوجد نسخ في القرآن أو السنة وأن الأحكام كلها عامة ثابتة محكمة، أما أنـصار الاتجاه الثالث فيرون أنه مع وجود الأحكام النهائيـة والقطعيـة فيجـوز الأخـذ

بالأحكام الجزئية أو المرحلية، وهناك قول يقول إن الدعوة هي مناط العلاقات الخارجية للدول الإسلامية، وهذا القول له سند قوي وثابت في كافة المصادر الأصولية للشريعة الإسلامية، فالقرآن يقول "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة:٢٥٦﴾ وفي الحديث (تآلفوا الناس وتأنوا بهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلون رجالهم) وفي الفقه الإسلامي هناك اتجاه يذهب إلى أن مناط القتال ليس هو الكفر، وإنما هو الاعتداء والوقوف في وجه الدعوة، فلو كان القتال للكفر لجعلت غاية القتال في آية الجزية وأقروا على دينهم. والسلم يحتل مكانة حقيقية في نطاق الدعوة كأساس لعلاقات المسلمين بغيرهم؛ فالسلم يمثل الأداة الأساسية والإطار العام الذي يفترض للدعوة أن تنطلق منه ابتداء وأن تنشده انتهاء.

المبحث الثاني: المبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام:

أهم هذه المبادئ مبدأ وحدة الإنسانية تأكيدا على مبدأ عالمية الدعوة الإسلامية، ووحدة الإنسانية مبنية على مبدأ المساواة؛ حيث تفترض وحدة الإنسانية في الإسلام مراعاة المساواة التامة بين البشر جميعا دون تمييز أو تفريق، وهذا يفرض التزام المسلمين جميعا بإيصال الدعوة الإسلامية إلى كافة أنحاء المعمورة، ومن الأسس التي تقوم عليها وحدة الإنسانية مبدأ العدل؛ حيث

يكمن في التزام المسلمين لدى اضطلاعهم بواجب الدعوة بمراعاة مقتضى العدل مع غير المسلمين، والمبدأ الثاني هو السيادة الإسلامية، وهذا مرتبط بالاستخلاف، وهذا الاستخلاف يحقق العمران الذي سيتم في ضوء سيادة الإسلام، وهذه السيادة الإسلامية تؤدي أيضا إلى كفالة الحرية الدينية والتي يمكن تحقيقها من خلال الدعوة أو الجزية أو الجهاد، فلا ينبغي للدول الإسلامية أن تلجأ إلى إكراه غير المسلمين وقسرهم على الدخول في الإسلام، أما المبدأ الثالث فيتمثل في الوفاء بالعهود واحترام المواثيق؛ حيث إن الوفاء بالعهود أصل عام وحكم ثابت في مصادر التشريع الإسلامي، ففي القرآن "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿الإسراء:٣٤﴾ وقوله (ص) (ألا أخبركم بخياركم؟! خياركم الموفون بعهودهم) ولذلك كان الغدر في العهود والمواثيق مؤثما على إطلاقه، ولقد بلغ من شدة تأكيد الإسلام على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق أن جعل حق العهد مقدما في الإنفاذ والتطبيق على حق الإخوة في الدين، وما يقتضيه من وجوب تتدخل الدولة الإسلامية من أجل إنقاذ المستضعفين الذين يعانون الاضطهاد، أما المبدأ الرابع فهو مبدأ الولاء والبراء؛ حيث يدور معناها حول الأخوة والنصرة والإكرام والمحبة والمحالفة والأتباع والاحترام والإجارة والتقرب والدنو والمتابعة والطاعة، ومن هنا نهى الإسلام عن موالاة أعداء المؤمنين والبراءة منهم لحقدهم وحسدهم والحذر منهم وعدم الاطمئنان إليهم؛ ولذلك نرى أن هناك ارتباط بين البراءة وحركة الدعوة الإسلامية مع تميزه عن مبدأ

التسامح الإسلامي؛ حيث هناك فارق أساسي وجوهري بين المولاة وبين المعاملة بالحسنى، فيما يتصل بضبط وتنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم، بالنسبة لحدود البراءة فإنها تجوز لأعداء المسلمين وما عندهم، ولكن هناك ضوابط وحدود للاستعانة بالكفار والمشركين تتمثل في جواز الاستعانة بهم عند اكتمال الغلبة والسلطان لهم، وعندما ينتاب الدولة الإسلامية الضعف والتمزق، وقد ظهر استثناء على مقتضى البراءة من أعداء المؤمنين، ومظاهر ذلك هي التقية وكذلك الإكراه.

٢- د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم "إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام" ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م الجزء الأول،٤١٧ صفحة. الجزء الثاني ٣٥٨ صفحة.

مقدمة:

تناولت المقدمة القيم وما يرتبط بها من عناصر مثل نسقها وإطارها ومجالها، وباعتبارها مدخلا منهاجيًا لدراسة التعامل الدولي، وكون القيم أعمق من مجرد معناها الشائع وباعتبارها الخصائص الكلية عامة لشرعة الإسلام، وأن القيم موجودة في نسق معرفي يحكم حلقات نسقها ويمد رؤيتها إلى أكثر مما هو متعارف عليه، وأن التعامل معها يعد مدخلاً منهاجيًا متميزًا في النظر إلى عالم الأحداث عامة ووقائع التعامل الدولي بصفة خاصة، وأن استخدام المدخل القيمي في دراسة العلاقات الدولية يتطلب المنظور الحضاري الذي يعني النظرة الحضارية الشاملة، وهذا المنظور يتطلب بناء المفاهيم وإعادة بنائها والربط بين عناصر المدخل القيمي؛ مع عمل مسح للدراسات السابقة وتوظيف علم الأصول في التعامل مع الظاهرة السياسية، وبالتالي يمكن القول بأن "المدخل القيمي" هو مدخل متعدد العناصر متنوع المستويات يشتمل على مجموعة من الموضوعات "الخادمة" و"المساندة" و"المتكاملة" مع مبحث القيم.

تناولت المقدمة أيضا إشكالية القيم بين التهميش والتأصيل، فذكرت إمكانيات التفعيل وحقائق التأصيل والضرورات المنهجية ونسق القيم، فبينت القيم كمرتكز في البنية المعرفية باعتبارها مدخل منهجي وتحليلي ورؤية للعالم

ونموذج إرشادي ونسق قياسي وإطار مرجعي، وهي بالتالي تقدم منهج نظر(عالم أفكار) ومنهج تعامل(عالم أشخاص) ومنهج تناول(عالم أشياء وعالم أحداث) كما بينت كيف يمكن رد الاعتبار للقيم من خلال تطوير لبنات البناء القيمي التي تقدم رؤى التأسيس والتأصيل، ونماذج التشغيل التي تقدم رؤى المجال، وكل ذلك يتم بواسطة آليات التفعيل القيمي التي تقدم رؤى التحريك والسعي.

بالنسبة للبنات البناء القيمي فهي تتضمن لبنات التأسيس التي يندرج تحتها الرؤية العقدية، ولبنات السعي والوعي والتي يندرج تحتها وعي المقاصد، ولبنات المجال والفاعلية والتي يندرج تحتها الفاعل الحضاري للأمة، وبالنسبة لآليات التفعيل فتتضمن نماذج التشغيل القيمي والتي يندرج تحتها نماذج التأسيس والتأصيل ونماذج التحريك ونماذج المجال والواقع الدولي.

الفصل الأول: القيم" التأصيل والمفردات وآليات التفعيل"

المبحث الأول: تأصيل القيم بين واقع القيمة وأخطاء التنظير (محاولة لرد الاعتبار المنهجي للقيم):

إن تهميش التأثير القيمي هو ما يحرك النظر إلى القيم في حركة الحياة والأخطاء التي حدثت في عملية التنظير للقيم، وهذا الوضع يتطلب رد الاعتبار للقيم وإعادة البناء لتصوراتها، وتهميش التأثير القيمي يرجع إلى الأصول المتعلقة بأخطاء التنظير، وأولها قيمة النسبية ونسبية القيمة والذي ربط عناصر القيم بالاختيارات المتغيرة والوقائع المتبدلة والواقع المؤثر، وقد أدى ذلك لظهور

عدد من القواعد منها أن لكل مـن القـيم الأخلاقيـة والقـيم الـسياسية منطقـه الخاص، وأن الظاهرة السياسية لا تفهم إلا في السياق البرجماتي الـواقعي، وأن القيم التأسيسية في العلاقات الدولية تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولمعالجة هذه الإشكالية المتعلقة بنسبية القيم فيجب أن نفرق بين جوهر القيم الـذي هـو ثابت ومطلق والذي يمثله الإنسان وبين التجليات المتغيرة للقـيم والتـي يجـب تكيفها وفقا للثابت القيمي، ويتمثل ثاني الأصـول المتعلقـة بأخطـاء التنظـير في إجرائية القيم بمعنى تحويلها لإجراءات بحيث ينظـر للقـيم باعتبارهـا مفهـوم وسائلي وليست مفهوما تأسيسيا مرجعيا يشكل رؤية معرفية متكاملة، وللتغلب على هذه الإشكالية فإن الإجرائية يجب أن تحول إلى وسيلة قادرة على ترجمة القيم لأصول، و يتمثل ثالث الأصول المتعلقة بأخطاء التنظير في القيم والأيديولوجية حيث يسود افتراض يتمثل في أنه يوجد تـرادف بـين أنـساق القـيم والأنـساق الأيديولوجية.

فيما يتعلق بالأصول المتعلقة بواقع القيمة(قوة القيمة وقيمة القوة) فالقيم ترتبط بعناصر التبرير السياسي من خلال استخدام مبدأ نـسبية القـيم، والـذي حول وظيفة القيمة مـن الوظيفـة الدافعـة الرافعـة الحـافزة إلى وظيفـة التبريـر السياسي، الذي أخذ مقولات مثل" الأمر الواقع - وتأويل الواقع - قيمة القوة"، وكذلك تم تحويل القيم إلى شعارات سياسية بفعل القوة وازدواجية التطبيقات، وفي إطار الانحياز لتوجهات البنية المعرفية، فقد قامت العلاقـات الدوليـة عـلى علاقات القوة وأصبح علم السياسة هو علم القـوة، وكـذلك ظهـر مـا يـسمى

بالقيم المخذولة، وهي جملة القيم التي لا تـؤدي عملهـا تلقائيـا إلا مـن خـلال المتبنين لها أو المعتنقين لها، وهي في حالة كونها مخذولـة تتحـول إلى قـيم منتقمـة خلقت ما يسمى فن الممكن وتجاهلت فن الإمكان والتمكين.

ويتمثل رابع الأصول المتعلقة بأخطاء التنظير في التفاعل بين رؤيـة واقـع القيمة حيث تم تسييد قيم جديدة تعمل على تسويغ الدعوة للعالميـة، وهنـا تـم الترويج إلى أن هناك قيما قديمة تقليدية تتصف بالسلبية وفي مقابلها قيما جديـدة حديثة تتصف بالإيجابية، مما أدى إلى نفي جملـة مـن القـيم وتهميـشها في حقـل التعامل الدولي، وبرزت قيم أخرى تتوافق مع تأسيس الـدعوة إلى العالميـة مـن خلال المركزية الغربية، وهذا أمـر أبـرز قـدرا مـن التهمـيش للقـيم الجوهريـة والأصلية لمصلحة قيم فرعية اشتقاقية، وقد أدى هذا إلى وجـود نظـامين للقـيم متصادمين نتج عنه ظهور مقولات مثل " نهاية التاريخ" و" صراع الحضارات" والتي أدت بدورها إلى عملقة أنساق القيم الغربية الكونيـة وتهمـيش الأنـساق القيمية المختلفة أو المخالفة، وقد عملت العالمية الغربية على تنظيم آليات تهـدف إلى قبول هذه القيم عالميا، ومن هذه الآليات الترويج وعناصر الاتصال الجديدة والقرية العالمية والثورة المعلوماتية، وكل ذلك يسمى بـ "هندسة القبول"، وقـد نتج عن هذا هيمنة مفهوم مركزية القيم المركزية الحـضارية الأوروبيـة، والتـي عملت على نشر جملة من النماذج مثل نموذج شعب الله المختار ونموذج الحركـة الاستعمارية ونموذج المركزية الغربية ونموذج النظام العالمي الجديد.

كل هذه النماذج اعتمد على قشرة اتـصالية معلوماتيـة أدت إلى تـشوهات عديدة مثل تجارة الحرب والتلويث المتعمد للبيئة، ولم تعتمد على منطلق اتـصالي معلوماتي تكافلي حقيقي وجوهري يحقق عناصر العدل العالمي، بل على العكس اعتمدت على مدخل القيم المتخلفة في مقابل القيم العصرية كمدخل للتهمـيس القيمي على اعتبار أن اللاحق من القيم ينسخ السابق من خلال التبشير بما يسمى النهايات ends والما بعديات posts، وقد نتج عـن هـذه المعالجـة التنظيريـة أن تعامل الغرب مع الإسلام باعتباره دينا متخلفا، ومما زاد الأمر سوءا أن تبنى هذه المعالجة بعض الباحثين العرب والمسلمين، ومما ساعد أيضا على التهميش القيمي مدخلا ومآلا سيادة قيمة القوة على قوة القيمة، فأصبحت القيمـة تابعـة للقـوة تتشكل منها وتتأسي بها، وبالتالي أصبحت الظاهرة السياسية باعتبارهـا قـوة في المنظومة الغربية هي الموجهة للقيم، وتم الفـصل بـين القـيم الـسياسية والقـيم الأخلاقية، وسادت القيم المكيافيلية العلاقات الدولية والتي في نظره تحقق تأمين الدولة ضد أعدائها والتوسع على حساب الدول الأخرى بشكل يصرف الشعب عن أمور الحكم الداخلية، ويتم ذلك من خـلال اللجـوء إلى العنـف والمغـامرة والخداع وطائفة من الرذائل التي تحول الحكام إلى أشرار، وهنا لابد من مراعـاة الظروف النسبية التي كانت في عـصر مكيـافيللي، ولـذلك فمـن الخطـأ تحويـل مقولاته الوضعية والواقعية والآنية إلى شعارات أبدية.

خلاصة ذلـك، إن الـتراكم المعـرفي النـاتج عـن تعظـيم فكـرة القـوة في العلاقات الدولية أدى إلى تأصيل رؤيته ضمن عناصر من رؤى فلـسفية ورؤى

واقعية مثلتها رؤية نيتشه الفيلسوف الألماني، كما أدى هذا إلى نقل المثاليات إلى المجال الأخلاقي وإبعادها عن الواقع السياسي، وهذا الواقع السياسي فرض نفسه على القيم الإسلامية، حيث تعيش الدول الإسلامية في عصر دائم التغير تسوده فكرة الدولة القومية التي غرست فيه قصرا وتمت صياغة الإسلام من خارجه.

ولكي يتم إعادة تشغيل الإنسان الموحد، فلابد من إحداث تفهم أعمق واستنباط أدق وفقه أشمل وإتباع ذلك بتحليل وتفسير وتعميم وتقويم، ثم الانتقال بعد ذلك إلى التطبيق، وكل هذه العمليات تمثل ما يسمى بالفقه الحضاري، حيث يتمثل المأزق الحضاري الذي تعيشه الدول الإسلامية في الوقت الراهن في المرور بعملية الانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، والتي تقوم على أسس النسبية المطلقة، وبالتالي تهميش دور الدين في الحياة العامة، وهذه العملية يتم فرضها على دول العالم الإسلامي قصرا، نظرا لتمتع الباحثين في هذه الدول بعقلية الابتلاع والتقليد والاستهلاك، وهذا في ذاته ظهر في شكل ثنائية متصارعة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، وهذه الثنائية المتصارعة قائمة على افتراض زائف يتمثل في أن أحكام القيمة وأحكام الواقع متناقضان ولا يجتمعان؛ رغم أن القيم والواقع مرتبطان والتفاعل بينهما أكيد والعلاقة بينهما متعددة الأشكال متنوعة المستويات، ومن هنا يمكن دراسة هذه الثنائية من خلال عدة مستويات، أولها علاقة القيمة بالواقع، وثانيها علاقة

قيمة الوجود بالحقيقة والحق، وثالثها إمكان وجود رؤى وفلسفات تتعلق بالقيمة ومنظوماتها مع اختلاف المصادر المرجعية.

و يتمثل خامس الأصول المتعلقة بأخطاء التنظير في محصلة الرؤية المتحكمة لواقع القيمة، حيث تظهر إشكالية القيم والتي تظهر في عدة مستويات، أولها التأكيد على ضرورات الفصل بين العلم والقيم، وبرز القول بأنه كلما كان العلم متحررا من القيمة خاليا منها صار علما، وثانيها مستوى يرى القيمة موضوعا للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وثالثها يرى القيم في تعلقها بالواقع الفعلي وظواهره المختلفة تعتبر موضوعا للعلم، ورابعها هو المستوى الذي يختص بجملة الدراسات والبحوث التي جعلت القيم أهم عناصر بحثها في سياق نماذج عربية إسلامية.

ومن المهم أيضا؛ فيما يتعلق بالأمور الخاصة بواقع القيمة؛ أن نتناول علاقة القيم بالمعرفة، فالقيم هي التي تدفع للبحث عن المعرفة، والمعرفة هي التي تحدد متى تتعارض القيم وأي القيم تتعارض، وهنا بالنسبة للرؤية الإسلامية يجب أن ننظر إلى قيمة العلم النافع، والتي ترى أن القيم وعي يؤسس رؤية ومنهج نظر وتعامل وتناول وسعي يترجم الوعي إلى حركة دائمة ومتراكمة وفاعلة ومؤثرة؛ بحيث تسير ضمن النظام المعرفي، وهنا تكون القيم مطلقة في ذاتها ونسبية في تحققها الواقعي، فالقول بنسبية القيم يلغيها، إذ لا يمنحها سوى وجودا وهميا، والقول بمطلقيتها يفصل بيننا وبينها ويجعلها بعيدة عنا، ووفقا للرؤية الإسلامية فإن القيم سارية في كل منظومتها المعرفية؛ فهناك قيم العقيدة وقيم الشرعة وقيم

نظام القيم وقيم المقاصد وقيم السنن وقيم الأمة وقيم الحضارة، وبالتالي فإن نظرية القيم هي التي تربط بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة.

بالنسبة للبنية اللغوية والبنية المفاهيمية للقيم، فمفهوم القيم من أكثر المفاهيم ارتباطا بالأطر والسياقات المرجعية المختلفة، وهو من المفاهيم الرحالة التي تنتقل من مجال معرفي لآخر، وقد أدى هذا إلى ظهور تعريفات متعددة للقيم اتخذت اتجاهات عدة، أولها يرى في القيم أشياء واحتياجات وأغراض ورغبات واهتمامات وتفضيلات، وثانيها هو الذي ينظر للقيم باعتبارها اتجاهات، وثالثها يركز على القيم من خلال الفعل، ورابعها يجمع بين الاتجاهات والسلوك كمؤشرين للقيم، وخامسها يرى أن القيم مفاهيم تختص بغايات يسعى إليها، وسادسها ينظر إلى القيم باعتبارها مثلا ثقافية وتوجيهات قيمية، وسابعها يرى أن القيم مناظرة للمعايير، وثامنها يعرف القيم باعتبارها معتقدات يتحدد من خلالها اتجاهات الفاعلية، فالقيم وفق هذه الاتجاهات عبارة عن تصورات ومفاهيم تتمتع بالثبات في جوهرها وبالحركة في تجلياتها وفي تطبيقاتها في ارتباطها بالسياقات المتنوعة.

ولكي نرد الاعتبار للقيم فإن ذلك يمكن أن يتم من خلال الاستفادة من السعة الرحبة التي توفرها المعاني القرآنية لمفهوم القيمة والقيم، فعند النظر إلى المعاني القرآنية نجد استخدام " دينا قيما" ثم " دين القيمة" ثم " الدين القيم" ثم "المستقيم" أما فائض المعاني اللغوية والاشتقاقية فتتضمن الاصطلاح الحديث والجذر اللغوي والاصطلاح القرآني، والقيم بهذا الاعتبار تمثل مفهوم مظلة،

مفهوم منظومة، مفهوم جامع، مفهوم واصل، مفهوم شامل، مفهوم عائلة، مفهوم يرتبط بأصول وفروع متعددة ومتنوعة ومتكاملة تحركنا صوب التعامل مع شجرة عالم المفاهيم، ومن هنا فقد جعلت الحضارة الإسلامية القيم السياسية امتدادا تابعا وتطبيقا ثابتا للقيم الدينية والأخلاقية، فلفظة القيم نفسها من خلال العرض اللغوي تعني من خلال اشتقاقاتها اللغوية التعبير عن مجموعة القيم وهي الاستقامة، وتعني بالأساس التوحيد الذي لا شائبة فيه، والقوام ويعني لغة العدل، والذي لا يقوم الشيء إلا به، والتقويم ويعني التسوية، والعدل والاعتدال (المساواة)، والقيم على نفسه هو المالك لأمره وزمامه واختياره (الاختيار)، كما أن القيم ترتبط ارتباطا وثيقا بالدعوة والدعوة حركة والتي هي الوظيفة الحضارية للإسلام والتي تتم من خلال الوعي والاعتقاد، والعزم والنهوض بالأمر، والدعوة والمدافعة والمقاومة من أجل الاعتقاد، ولما كانت القيم تتضمن مفهوم الاعتدال فهي تحقق التوازن والانسجام بين الفرد والجماعة والتوازن بين الثبات والتطور والثبات والمرونة والحركة، أما عن علاقة القيم السياسية بالقيم الدينية، فالقيم السياسية هي قيم دينية في الأساس ولكن فصلها عن الدين كان نتيجة لاشتقاقها من الخبرة الغربية التي تكرس الفصل بين الدين والحياة؛ وهذا لا وجود له في الإسلام، ومن هنا يجب أن نحدد أصول النظر العام للقيم والمتمثل في أن القيم مفهوم كلي شامل ومتكامل ومتفاعل.

وإذا أردنا أيضا أن نعيد الاعتبار لمفهوم القيم، فلابد من النظر إلى بعض الإشكاليات التي توجهه في مجال العلاقات الدولية، وأولها أن الوضع الراهن قد

حول المفهوم الإسلامي للقيم إلى مفهوم متحفي، وثانيها أن سعة اللفظ واحتمالاته وإمكانياته وقدراته تضع الباحث أمام عدد من الاختيارات للكلمة في مبناها ومعناها، وما يتبع ذلك من أخطاء في الحمل والنقل والاستعمال، ولاسيما عند ترجمة المبنى، وثالثها إشكالية النقل عبر المكان والزمان، والتي تستلزم إدراك المعنى ضمن منظومة كلمات الحضارة المهيمنة، ورابعها إشكالية حجية الشيوع والانتشار، والتي تؤدي إلى ظهور وضع جديد للمفهوم يغطي في ذيوعه على كامل مساحة المفهوم.

وقد أدت هذه الإشكاليات إلى انقسام الجماعة البحثية بين تيارين؛ الأول وجهة تمثلها الحضارة الغربية وأدبياتها، والثاني وجهة تمثلها الجماعة العلمية في دول العالم الثالث؛ وهي تنقسم إلى اتجاهين؛ اتجاه يعتبر امتداد للتيار الغربي، واتجاه يستند للقيم الإسلامية، هذا الوضع السائد في دول العالم الثالث أدى إلى اكتفاء كل فريق بمرجعيته (مرجعية الواقع مقابل مرجعية الشرعة) متغافلين إمكانية التكامل بين المرجعيتين، وكذلك متغافلين دور القيم في إحداث التحول في النماذج وقدرتها على التوجيه المنهاجي؛ مع الاستفادة من الدور البنائي للقيم في كتابات التراث المختلفة، وكذلك الاستفادة من البيئة المعرفية والمنهجية والواقعية لمفهوم القيم، وتاريخ المفهوم واجتماعياته وسيكولوجيته وعلم سياسة المفهوم وعلم تشريح المفهوم وترشيحه، وحراك المفهوم بين الاستعارة والارتحال، والنظر إلى المفهوم الوظيفي للقيم باعتبار مكانته وأدواره، والنظر إلى تصنيف القيم المتضمنة لقيم التأسيس والقيم النظامية وقيم الوسائل

والمجالات، كل هذه الأمور وغيرها ستحرك عناصر تفعيل شبكة العلاقات لكي يصبح مفهوم القيم مفهوما منظومة، بدلا من أن تسير دراسة القيم في مسارات تعمل على تقطيع أوصاله.

بالنسبة للتصنيف باعتباره آلية تعمل على رد الاعتبار للقيم في الرؤية الإسلامية، فعملية التصنيف لا تعني قطع الأوصال بين القيم المختلفة، ولكنها عمليات تتم في إطار نسق قيمي متكامل، والقيم وفق هذا التصور الكلي الشامل تتحرك صوب الأداء والوظيفة والدور والمجالات والوسائل والقدرات والعلاقات والغايات والمقاصد التي يمكن ترجمتها، وبالتالي يستخدم التصنيف الوظيفي للقيم في تحدد الرؤية الإسلامية للعالم.

أما القيم باعتبارها نسقا قياسيا، فيمكن أن تقدم أكثر من نسق في ضوء تعدد الخبرات التاريخية، وبالتالي يمكن اعتبار أن الخبرة التاريخية الإسلامية قادرة على أن تقدم نسقا قياسيا يقدم إطارا يجمع ما بين أبعاد التماثل والتنوع ويقيم الجسور بين عناصر الثبات والتحول التي تنطوي عليها الظاهرة الحضارية معتمدا على عناصر النسق ومفرداته والعلاقات والتفاعلات بينها.

أما القيم باعتبارها نموذجا إرشاديا، فيمكن؛ وفقا للرؤية الإسلامية؛ أن يتم تحليل نموذج القيم الإسلامية إلى عناصره، وهي العنصر المفاهيمي والعنصر النظري وقواعد التفسير وعنصر تحديد الإشكالات البحثية الأجدر بالتناول والرؤية الكلية للوجود المحددة للعناصر الأخرى والعلاقات فيما بينها.

أما القيم كإطار مرجعي، فهي تخلق تصورا للعوامل الأساسية التي تؤثر في الظواهر السياسية والاجتماعية وتحدد المفاهيم والمقولات التي تفسر السلوك والظواهر، وإذا نظرنا للإطار المرجعي في الرؤية الإسلامية نجده يشكل نسقا مفتوحا يهدف إلى حركة إحسانية ممتدة، وهو بذلك يحدث تفعيلا لمدخل القيم ويعيد الاعتبار له ضمن الرؤية الإسلامية.

بالنسبة للمدخل القيمي واستخدامه في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام، فإن هذا يتطلب ضرورة استثمار السعة اللغوية والمفاهيمية لإبراز المفردات التي تشكل كيان النظام القيمي وضرورة البحث في آليات التفعيل التي تصل بين المفردات.

المبحث الثاني: مدخل القيم: المفردات والمنظومة:

يمثل التوحيد أهم مفردات المنظومة القيمية في الرؤية الإسلامية، فالتوحيد قاعدة معرفية وقيمية ووجودية، ومن مشكاة التوحيد تخرج كليات سبع يمكن أن نسكن تحتها فروعًا أو توابعًا، وتمثل العقيدة أولى تلك الكليات، ثم يأتي بعدها الشرعة التي لتترجم خصائصها التكوينية إلى قيم أساسية تسري في كيان الشرعة، ثم تأتي بعدها الأمة كقيمة تحمل رسالة الإسلام الحضارية، ثم تأتي الحضارة كبناء عمراني يحقق أقصى كمالات العمارة الإنسانية، ثم تأتي السنن كأهم قيم للتحريك والسعي، وأخيرا تأتي المنظومة المقاصدية كأهم القيم في الرؤية والفعل والوعي والسعي.

فيما يتعلق بالعقيدة الدافعة، فلابد من بنائها لتحدد رؤية العالم، فمن خلال عقيدة التوحيد يتم تأسيس نظريات للوجود وللمعرفة وللقيم، ولكي يتم إصلاح الأمة الإسلامية فلابد من إعادة بناء قيمة العقيدة بشكل يجعلها مرجع كل سلوك، ولكن ذلك الأمر يواجهه مشكلتين؛ الأولى الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة، والثانية هي بروز التصورات الأيديولوجية الغربية، ويمكن تفعيل قيمة العقيدة مرة أخرى من خلال الاستناد إلى عدد من المعايير؛ وهي معيار الشمول العددي ومعيار الشمول الموضوعي ومعيار فاعلية التأثير ومعيار صلاحية العقائد، والعقيدة وفقا لهذه المعايير تقدم معيارا واضحا ثابتا للصحة والخطأ وتؤسس نظاما من الرموز التي تتسم بالفاعلية وتشكل سياقا من الدوافع والتفاعلات في إطار يتسم بالديمومة وتؤصل عناصر التوازن والاستقرار في المجتمع في إطار اللحمة المعنوية لدى الأفراد ببعضهم والأفراد وتكويناتهم المجتمعية والأفراد ومجتمعاتهم والمجتمعات ببعضها والأمم.

هذه العقيدة تقدم الإنسان باعتباره سيد هذا الكون وفق شروط الاستخلاف التي تقوم على المساواة والتنوع بين بني البشر جميعا، ولذلك يجب أن تنسجم حركة الإنسان في مجال العلاقات الدولية مع عناصر تكريمه(الأمانة – الاستخلاف – المسئولية – الالتزام – التكليف).

و يتمثل العقيدة كذلك أهم لبنة ضمن النظام المعرفي الإسلامي، حيث تولد عناصر معرفية شديدة التأثير في الفكر والعمل، أهمها تأسيس رؤية العالم

وتشكيل رؤية معرفية للإنسان مفهوما وطبيعة ووظيفة وإمكانات وفاعليات وقدرات، وتوفير أصولا معرفية للحياة والنظرة لها كمجال للتفاعلات والعلاقات، وهي ذات بنية معرفية تجعل من مفهوم الغيب أهم العناصر في بنيتها المعرفية وإمكانية تحريكها، وتقدم عالم يدعو إلى النظر والتفكر من خلال النص القرآني والممارسة العملية في مختلف أنواع التحرك تتناسب مع سنن النمو وحب النفع وحب الاستمرار والبقاء فرديا وجماعيا، وهي كذلك تولد نظاما من الرموز يسهم في صياغة إدراكات للوجود وتمنح هذه الإدراكات قوة الوجود الواقعي، وهنا تمثل الرؤية العقيدية مصدر التأسيس وحقائق التأصيل وعناصر الثبات، لا يمكن رؤية القيم أو غيرها إلا باعتبارها مرتبطة ارتباطا لا ينفصم بالعقيدة، وهي تتأسس على قيمة أصلية هي التوحيد، ولذلك وجب أن تكون صياغة العقيدة مقدمة بطريقة مقنعة للناس معتمدة على تعميق الفهم والاقتناع ومراعاة مقتضى الحال والمقام، وكذلك تتم عملية صياغة العقيدة بطريقة تربطها بالشريعة من خلال الوصل بين العقيدة وبين الشريعة، مع استخدام العرض الاستدلالي للشريعة والإحياء العقدي والمعنوي للشريعة.

فيما يتعلق بالشرعة (الخصائص والسمات- نظرية الحكم- نظرية التكليف- القواعد الكلية، على ارتباط فيما بينها) تعتبر أساسا مكينا ضمن منظومة قيم التأسيس، ولا يمكن فهم القيم إلا من خلال هذه الرؤية، فالقاعدة الأصلية المساندة (لا ضرر ولا ضرار) هي من القواعد الناشئة عن تفاعل الخصيصة الأساسية من خصائص الشرعة كسمة بنائية من سماتها (اليسر ورفع

الحرج)، والتي تملك تأثيراتها على النظرة التكليفية للإنسان (الاستطاعة والوسع والطاقة، أحوال الضرر والضرورة) ولاشك أن هذا وذاك يؤثر بدوره في نظرية الأحكام التي تراعي الاختلاف وجهاته المتنوعة (الإنسان- المكان- الزمان) في إطار المصلحة كفكرة بنيانية في الشرعة، فالشرعة هي أحكام إلهية لهداية حياة الإنسان، ومن أهم الخصائص الكلية للشرعة نجد الحاكمية الإلهية المتمثلة في حاكمية القرآن، والتجريد والعموم والشمول، والعالمية والوسطية، والصلاحية، والخلود واليسر ورفع الحرج.

أما في العلاقات الدولية فإن القانون الدولي الإسلامي يمثل جزءا من القانون الداخلي، والتزام الشريعة دوليا لا يتأتى أصلا بالمعاهدات، بقدر ما يتأتى نتيجة لأحكام القانون الداخلي الملزم للمسلمين في المجال الدولي، ويمثل نظام القيم ونظام الأوليات ونظام الوسائل والأدوات عناصر مهمة في تحقيق أصول الفاعلية للشرعة، وذلك من خلال خاصية التوازن الموجودة في بنية الشريعة والتي تحرك عناصر التفاعل المتوازن بين نظريات الحق ونظريات الواجب، من غير فصل بينها أو تغليب أحدها على الآخر.

كذلك يجب أن تتضمن الشرعة خصائص بنيانية تؤكد بها صلاحيتها، ومن هنا كانت الشريعة كلها مصلحة، وترتبط بهذه الخاصية خاصية أخرى تتمثل في ضرورة الاجتهاد والتجديد مع تغير المكان والزمان والأحداث، و تتمثل آخر خاصية في الشريعة في خاصية التكليف، وهي مرتبطة بالعقد المنعقد بين الإنسان وربه، والمتمثل في التوحيد، والذي استدعى الاستخلاف

المصحوب بالتكريم والابتلاء والأمانة، ليصل إلى الاختيار والمسئولية والالتزام والوسع والطاقة.

ولكن كيف يمكن استثمار الخطاب الشرعي في تحقيق مقاصد الشرعة؟ لما كانت معرفة كيفية اقتباس (استنباط) الأحكام من الخطاب، صار من الواجب معرفة مفهومه وأنساقه وأنواعه ومضمونه وموضوعه، وعلى هذا لابد من مراعاة مفهوم الخطاب بكل تكويناته وعناصره اللغوية وكذلك العناصر السياقية والمقامية، وبالتالي يمكن استنباط قواعد كلية للشرعة، تندرج تحتها مجموعة من الأحكام الشرعية المتشابهة، وأهم القواعد الكلية في حقل التعامل الدولي قواعد المقاصد والوسائل وقواعد الضرر، وقواعد رفع الضرر والضرورة والمشقة والحاجة والعادة والعرف، وقواعد الحقوق والعقود، ومن الملاحظ أن هناك قواعد كلية أصيلة وقواعد كلية مشتركة، ومن الملاحظ أن هذه القواعد تصاغ في عبارة قصيرة مضبوطة، فبرزت وكأنها شعارات، إذا اتخذها المسلم واعيا وسعيا أثرت في طرائق تفكيره وفي حركته وسعيه، واتخذها محكات للفعل والتفاعل والتفعيل جميعا، وهذه القواعد الكلية ترتبط بالدائرة الأكبر وهي دائرة القيم، وبالتالي يمكن ترجمتها وربطها بالمكونات الستة لمفردات مدخل القيم (التوحيد- الاستخلاف –المسئولية – الالتزام- التكريم – الأمانة) فأما ارتباطها بالسنن، فيأتي من أن السنن هي كليات عامة تحكم الحركة الحضارية للناس كافة، كما فتحت هذه الشرعة السبيل لحرية الفكر والنظر لتفهم نصوصها والتعمق في معانيها واستشراف ما تستهدفه من مقاصد وغايات، وأوكلت لمن آمن بها وعقل

ما فيها وتفهم مضموناتها مهمة الاجتهاد في التطبيق والتبصر بمآلاته، في ضوء ما يلابس الحياة من ظروف وأحداث وفق منهجية منتظمة ومنظمة تؤصل العلاقة بين فقهية "فقه الحكم" وفقه الواقع" ومنهج التنزيل"، ولذلك فإن ارتباط الشرعة بالأمة هو الذي يحدد عناصر خيريتها واستحقاقها وصف الوسطية.

أما في مجال العلاقات الدولية، فإن الشرعة نفهمها في سياق المدخل القيمي باعتبارها الخصائص العامة للشرعة (السمات- الطبيعة) وجوهر قيمة الشرعة (التكليف- الحكم) والقواعد الكلية والفقهية (قواعد الفعل والتفاعل والفاعلية) ومن أهم خصائصها نجد العالمية والخاتمية والحاكمية والوسطية والصلاحية، ومن طبيعتها المسئولية والالتزام واليسر والشمول والعموم، وأن جوهرها يسير في خط الرؤية العقدية، وترجمة هذه الخصائص وفق جوهر قيمة الشرعة يؤدي إلى جملة ونسق من القواعد تتعلق بالحكم والتكليف.

فيما يتعلق بالقيم التأسيسية الحاكمة، فإن نظام القيم هو عبارة عن إطار تجميعي يضم مجموعة القيم المتعددة والمتنوعة كمكونات وكعناصر متكاملة معا ومكونة لنسق واحد، وهو يثير جملة من العلاقات الأساسية، أولها جملة العلاقات التي تتسم بالاتساق؛ وهي التناسق والتكامل والتساند والتفاعل والتداخل والوحدة، وثانيها جملة العلاقات التفضيلية؛ وهي تتخذ شكلين أساسيين؛ قيمة المركز، وقيمة التصاعد وسلم القيم.

فيما يتعلق بالحضارة الفاعلة وقيم المجال، فالحضارة في مجمل تعريفاتها ترتبط بالحضور والشهود، وما يتطلبه ذلك من إدراك ووعي واجتهاد وتبليغ

وغير ذلك من القيم التي تجعل الحضارة فاعلة، وهنا تأتي الأمانة باعتبارها جوهر الإنسانية، وأن حملها هو الذي يميز الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى، ومن هنا تستمد حقيقة الشهود الحضاري فاعليتها، لأنها من ضرورات الاستخلاف، وأنها أحد دلائل قدرة الأمة على حفظ دينها، وهي الوحيدة القادرة على تجاوز الأزمة الحضارية المعاصرة، ومن هنا كان لابد من استعراض منظومة المفاهيم الحضارية وبيان موضع الشهود الحضاري منها، ففي منظومة المفاهيم الحضارية تمثل حضارة التوحيد المفهوم المركزي الذي تنبني عليه المفاهيم الأخرى مثل الأمانة والتسخير وتكريم الإنسان والاستخلاف والإعمار والاستعمار وسنة التدافع الحضاري وسنة التداول الحضاري والعبادة والابتلاء والفتنة والإبدال والتغيير والتجديد والاستجابة والإحياء ووراثة الأرض والتمكين والشهود والشهادة، وهذه المفاهيم ترتبط بمقاصد الشريعة الكلية وبمنظومة الفعل الحضاري ومكوناته (الكون- الإنسان- الزمان) وهنا فإن حضارة "التوحيد" لا تعرف الغياب أو التواري أو المداهنة أو الطغيان أو الاستغناء أو الهيمنة، إنها "حضارة الاستخلاف"، أو الاستخلاف حضور واع بكل آفاق المحيط الحضاري، كما أنه حضور عادل يعي منظومة الحقوق المستندة إلى منظومة من العقود.

والحضارة والأمة تبدوان في علاقة حميمة، حينما نربط بين خيرية الأمة ووسطيتها وحركة شهودها الحضاري، وهنا تبرز قيمة العمران التي تمكن من استيعاب مفاهيم مثل الكونية وصدام الحضارات والدين وحقائق التعامل

الدولي وعلاقة الظاهرة الدينية بالظاهرة السياسية والدولية ونقد أسس تكوين النظام الدولي واستناداته الفلسفية وأثر ثورة المعلومات والاتصال في العلاقات الدولية وفي مجال العلاقات الدولية.

فيما يتعلق بالسنن الشرطية القاضية وقيم السعي، فإن القرآن والسنة يامتعان بطبيعة معرفية ومنهجية، تمكن من البحث عن أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان، ومن هنا أصبح تأسيس علم السنن من الضرورات التي تحقق عناصر التوازن في فهم الواقع بكل تطوراته وامتداداته.

أما تعريف السنة في اللغة، فلها معاني كثيرة؛ منها نهج الطريق وسنة الكتاب منهجه وطريقته التي كتب بها، وفي القرآن تدل على الطريقة والمنهج والثبات على الأمر والقوانين الثابتة الحاكمة لمسيرة البشر والوجود، وهي في جملتها تشير إلى الطريقة والقانون، وفي علم الحديث تشير إلى سيرة الرسول، كما أصبحت السنة المصطلح المأثور الذي يطلق على آراء أهل السنة والجماعة مقابلاً لمصطلح الشيعة، ومعاني السنة جميعًا تشير إلى قيم أساسية، ومنهج وطريقة وثبات ودوام.

ويمكن تصنيف السنن إلى السنة القاضية التي تجري على كل الكائنات و السنة الاختيارية المرتبطة بمستوى إرادة الإنسان الداخلة في طوق الدائرة الإنسانية، فهي سنن اختيارية قائمة، ويمكن تقسيمها وفقا لارتباطها بالعمليات التأسيسية في الحركة البشرية؛ فهناك سنن للمعرفة وسنن لنقيضها وسنن للتدبير

وسنن للتفكير وسنن للتغيير وسنن للتسيير وغيرها، ويمكن تقسيمها وفقًا لوظائفها وتأثيراتها وأدوارها؛ فهناك سنن تحذيرية وسنن بنائية (سنن تأسيس) وسنن تحريك وسنن مقاصد وغير ذلك كثير.

ولما كانت السنن مرتبطة بالرؤية الكلية للإسلام، فهي بذلك قرينة لعلمية الاختيار، وتلك القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه هي وجودية متاحة لكل إنسان غير تابعة لعقيدة البشر، وهي وفق هذا التحليل قانون الله العادل في الخلق، وهي وفق هذه المعاني جميعًا عملية تربوية تعليمية وتدريبية وتحصيلية، وبالنسبة لمصادرها وكيفية استنباطها، فالسنن في هذا المقام مستنبطة يتمثل من كليات الشرعة التي لا يقع فيها النسخ (إبدالاً أو تحويلاً) ومن كليات أصول الفقه الحضاري، أما من حيث استنباطها فهي تأتي من محكم القرآن وتستنبط من الإشارة القرآنية المباشرة أو الإشارة في الحديث مباشرة كذلك، ومن حيث مجالاتها فهي تتعلق بالفعل الحضاري من افعل ولا تفعل، وإن للسنن وفق هذا المدخل قيمة في البنية المعرفية والمنهجية والتحليلية للفعل الحضاري، وهي في حقيقتها تتماثل مع عناصر الرؤية العقدية، لأنها من مشكاة واحدة، وأنها تتعلق برؤى تفسيرية وتحليلية "للكون والإنسان والحياة".

فالإنسان المسلم يمكن أن يحول أمته من أمة مستهلكة للحضارة إلى أمة مشاركة في إنتاجها لو تعامل مع السنن الإلهية بإيجابية، لكن الوضع الراهن للمسلمين يبن جهلهم بهذه السنن وأحيانا تغافلها وأحيانا أخرى بالتعامل معها بصورة ضعيفة وأحيانا أخرى يزيفها.

إن عملية التصنيفات المختلفة للسنن تستوعب عناصر السياق الحضاري جملة، فهناك سنن كونية ونفسية تستوعب الفرد، وهناك سنن كونية واجتماعية تستوعب الاجتماع، وهناك سنن كونية وتاريخية تستوعب الزمان، وهناك سنن كونية وبيئية تستوعب الوجود، ويجب أن نلاحظ أن السنن تقف موقف مضاد للصدفة والعبثية والعدمية والفوضوية والحتميات الجبرية والأسطورية والخرافة والتفسير التجزيئي أو التفسيخي أو التشطيري أو الواحدي، أما السنن التي توجه الفعل الحضاري فمنها السنن التحذيرية التي يقع بناؤها في الفطنة إلى المنهج الكامن في تحليل الفعل الحضاري، وهي تقوم بجملة من الوظائف منها أنها سنن مبينة وهي سنن معرفة وسنن كاشفة لعناصر الذات الإنسانية، وسنن مرشدة إلى عناصر الفعل الإيجابي، وعندما لا تأتي السنن بالإيجابيات الفعلية، فإن هذا يتطلب معرفة آفات السنن (تغييب السنن أو تزييف السنن أو التعويل على أشباه السنن) والعبوديات المختلفة (الشهوات - السلف - القوة - المادة) وسنن القابليات (وهي التي تعطي الأصول لبقاء جملة التأثيرات أو الأفعال غير المرغوبة، وما يحرك عناصر الوهم من سنن الفساد والضلال والتوهم) والضغوط الحضارية (ضغوط المانعية، والضغوط المفجرة، والضغوط المفرغة).

كل تلك المعرفة تهدف إلى تجنب هذه السنن والتمسك بالسنن الإيجابية التي هي أصول عملية التفكير والتدبر والنظر والاعتبار، باعتبارها عمليات أولية تمكن لأصول هذه العمليات العقلية وإعلاء شأنها وفقا لوظائفها وتأثيراتها، وفي ظل هذا التصور، فإن السنن والوعي بها يتطلب الوعي بجملة العناصر التي تشير

إلى القوانين الأساسية الدالة على السنن ومسيرتها، والشروط المؤدية إلى فعلها ضمن قضائها على الفعل الحضاري الإنساني، والموانع التي تشكل الآفات وهي أهمها، والحواجب كعنصر ثانٍ، والضغوط وفق قابليات معينة كعنصر ثالث.

أما بالنسبة التعامل المنهجي المتتبع للمدخل السنني فإنه يتطلب الفهم الكلي للظواهر، والفهم السببي للظواهر، والفهم المتشابك للظواهر، والفهم القياسي للظواهر، والفهم التقويمي للسنن، والفهم المستقبلي للسنن.

ووفقا لهذا التصور يمكن دراسة العلاقات الدولية في الإسلام من خلال دراسة التاريخ ضمن مسارات كلية ونماذج تاريخية ممتدة، ويمكن دراسة عوامل الفساد المؤدية للانهيار وعوامل الإصلاح المؤدية إلى الحركة الفاعلة، وكذلك سبل تحصيل القوة، وقدرات التحدي والمواجهة، كما أن هذا التصور السنني يتيح إمكانات لدراسة القرارات التأسيسية والإستراتيجية (القرارات الفاصلة والمفصلية) وتأثيراتها الفاعلة في مجال التعامل الدولي.

بالنسبة لسنة التدافع الحضاري، فالتدافع الحضاري حركة فعل ممتد إيجابية مانعة لكل أنماط التخريب الكوني والجماعي والفردي، وهذا التدافع لابد أن يقوم على الإحسان الحضاري، الذي هو الأساس في منع عناصر التخريب الحضاري ويعمل على تشييد العمارة الكونية الحضارية في العلاقات الدولية (معادلة العمران في مواجهة معادلة الطغيان) وهنا تتمثل معادلة العمران في الإنسان (الفاعل الحضاري) المؤدي إلى التكريم (شرط الفاعلية الحضارية) المؤدي إلى التسخير (المجال الحيوي للفعل الحضاري) المؤدي إلى الاستخلاف

(قيمة الفعل الحضاري) المؤدي إلى الأمانة (منظور الفعل الحضاري) المؤدي إلى الاستجابة - العمارة (مقصود الفعل الحضاري) المؤدي إلى الابتلاء - الدفع (عمليات الفعل الحضاري) المؤدي إلى التمكين (تأصيل الفعل الحضاري) المؤدي إلى العزة (العقلية - الروية - العملية)، بينما تتمثل معادلة الطغيان في عناصر الانحراف أو الغفلة عن السنن والتي تورث الفساد وتنتج القوم البور، وتؤسس مناهج الوهن في التفكير والتدبير، وتحرك عناصر سنة الإبدال والتبديل، وسنن الطغيان ؛على سبيل المثال في النفس والمجتمع؛ والتاريخ والإطار الدولي، فالنفس الطاغية تولد علاقة طغيان اجتماعية وجماعية.

وهناك جملة من السنن تكون منظومة في إطار التعامل الدولي منها سنن التدافع الحضاري، وسنن التداول الحضاري، وسنن الإبدال الحضاري، وسنن التعارف الحضاري، وسنن الاختلاف الحضاري، وسنن التعاون الحضاري، وسنن العمارة الحضارية، وسنن التبعية /الاستقلال الحضاري، وسنن الاستخفاف الحضاري، وسنن الطغيان الحضاري والاستكبار، والعلاقة السياسية الفرعونية (الداخلية / الدولية)، وسنن العلاقات الدولية المتنوعة، وسنن القوة، وسنن الأزمة "الخروج" و"الإرادة" و"العدة"، وسنن التوازن الحضاري.

فيما يتعلق بالمقاصد الحافظة، فمعاني القصد في اللغة تدور حول الاستقامة والعدل والتوسط والطلب للأسد وعدم مجاوزة الحد والرشد واليسر وبلوغ الهدف، أم المقاصد الشرعية فتشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها

وشروطها وقواعدها، أم الاجتهاد المتعلق باستنباط مقاصد الشريعة فيتطلب من المجتهد فهم مقاصد الشريعة على كمالها والتمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، وبذلك يمكن تحقيق المقصد الأساسي وهو التوحيد وتحقيق مقصد حفظ الأمة من خلال حفظ الكليات الخمس (دين ونفس ونسل وعقل ومال) وهنا يدخل ترتيب المقاصد كأهم عنصر في بناء فقه الأولويات، وهذا النهج المقاصدي يجعل رؤيتنا لحقائق التعامل الدولي أكثر عمقا والتزاما، حيث يكون الجهاد بمعنى الدعوة، والذي يمثل أهم عناصر الحفظ، كما أن المقاصد قد دعمت العلاقة بين النسق القيمي والنسق التشريعي بما تحققه من وعي يربط في معاني القيمة بين عناصر الالتزام الأخلاقي وعناصر الالتزام القانوني، كما يصبح للقانون معنى أخلاقي وقيمي.

وهذا يتضح أن التفكير المقاصدي يحرك العلاقة المنضبطة والفاعلة بين الواقع والتنظير، لأن الفقه المقاصدي ينقل العقل المسلم من الانشغال بالجزئيات إلى الكليات ومن التوقف عند الرسوم والمباني إلى التوجه نحو الحقائق والمعاني، ومن التقليد والتبعية إلى الإبداع والأصالة والاجتهاد، ومن الاستغراق التام بالوسائل والوقوف عندها إلى العمل معها وبها لتحقيق المقاصد والغايات.

وبالنسبة لتفعيل المدخل القيمي السباعي في العلاقات الدولية، فإن ذلك يتطلب الجمع بين القراءتين(قراءة الوحي وقراءة الكون) وهذا الجمع يحفظ تراث النبوة والتراث التوحيدي، وهو معرفة لا تقوم على التلقي وحده، بل على الأخذ عن الغير بالمراجعة والمطالعة وقراءة الكتب وكتابتها وتناقل الخبرات

والمعارف بين البشر، وإن المدخل الأساسي للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن من ناحية وآيات الكون من ناحية أخرى، وتفعيل المدخل السباعي في العلاقات الدولية يتطلب أيضا الاجتهاد والتجديد كآلية لعناصر التوليد الفكري والتجدد الذاتي، وهذا من الآليات التي تحقق الوصل بين القراءتين من خلال تحريك الاهتمامات والطاقات البحثية صوب الاهتمام بالمناهج لا المسائل، وفي هذا الإطار يظهر علم اجتهاد الأمة والذي يدور حول العناية بأصول قضايا الأمة؛ الأمة كمفهوم تحرك عناصر الجامعية، والأمة كمفهوم تسعى إلى تحقيق الجامعية، وتفعيل المدخل السباعي في العلاقات الدولية يتطلب أيضا توافر الضابط المنهجي وأصول عملية الاجتهاد الحضاري، فالضابط المنهجي هو الربط بين مستويات فهم الظواهر المتجددة، أما الاجتهاد الحضاري فيتضمن "فقه النظر" و"فقه الواقع"، و"فقه التنزيل والتطبيق" ففقه النظر يشير إلى الإمكانات التي تحدد رؤية التأسيس وإمكاناتها، أما فقه الواقع، فالواقع هو في غالب الأمر يشير إلى الحاضر المعاش بكل تكويناته، كما يشير وبنفس القدر إلى (ما وقع) بما يشير الامتداد الزمني في الماضي والتاريخ، والمتوقع (الامتداد الزمني في المستقبل) بما يحقق أصول الاعتبار ومقتضيات التدبير، أما تحديد فقه الواقع فيتم في إطار مجموعة من الضوابط والحدود، فهو ينصرف إلى فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة في إطار من الالتزام العام بروح الإسلام ومقاصده الكلية، كما يشكل فقه الأولويات جزءا من فقه الواقع، وأنه ليس من المحتم التوصل إلى حلول مجمع عليها، وأن منهجية فقه الواقع؛ مع

قيامها على أساس من الشورى وإجماع أهل الرأي؛ فتتم في ضوء الاحتكام إلى مبادئ الشرع ومقاصده، وفقه الواقع إذ يقوم في جوهره على النظر في القضايا المتجددة والحوادث المستجدة لا يعني تحكيم هذا الواقع في النصوص، بل يعني بالأساس تأكيد واستمرارية قدرة الشرع وصلاحيته لحكم هذا الواقع المتغير أبدا.

وإذا كان مجال الاجتهاد البحثي وموضوعه هو فقه الواقع، فإن الجانب السياسي من هذا الواقع ينبغي أن يحظى في تلك العملية بمكانة مهمة ومعتبرة، وذلك لما تتميز به القضايا ذات الطابع السياسي من صفة التجدد والتنوع، ومن الضروري ظهور إحساس المجتهد وانفعاله وتفاعله مع الواقع المعاش، بحيث يظهر أثر ذلك التفاعل في اجتهاداته وينعكس ذلك على فقهه، أما عمليات فقه الواقع فتتمثل في فقه الحال وفقه المجال وفقه المآل، وكذلك فإن الواقع يتكون من جملة من العناصر هي الظرفية (الظرفية الواقعية والظرفية الشخصية) والإمكانية (الإمكانية الفردية والإمكانية الجماعية) وبعض فروض وأولويات العصر.

بالنسبة لفقه الواقع والواقع الدولي، ففقه الواقع له مستويات ثلاثة وهي النظام الدولي وحال الفاعل الدولي وعلاقاته بالفاعلين الآخرين والجذور والمسيرة التاريخية للواقعة.

بالنسبة لفقه التنزيل، فإن تقرير الأحكام وتطبيقها يكون مبنيا على ما تفضي إليه من تحقيق المقاصد في الواقع، لا على أساس التلازم النظري بينها وبين مقاصدها، إن فقه التنزيل يحتاج ضمن هذه الأصول المقاصدية إلى استجلاء مقاصد الشريعة وتحقيق الوقائع وصياغة الأحكام على اعتبار تحقيق المقاصد، و

تتضمن عملية التنزيل مرحلتين؛ الأولى مرحلة الصياغة (وهي تهيئة خطة شرعية تنبني على ما حصل من فهم لحقيقة الدين في هيأتها المجردة) والثانية مرحلة الإنجاز(وهو العمل على إجراءات تفعيل تلك الخطة الشرعية إجراء عمليا في الواقع)، ويجب أن نلاحظ أن العلاقات بين فقه النظر وفقه الواقع وفقه التنزيل تأخذ شكل التقاطع أو شكل التصاعد أو شكل التوازي أو شكل الدوائر المتداخلة، وهي أشكال متعددة تشير إلى عناصر التسكين والتحريك والتفعيل، وتؤكد ضمن هذا السياق على إمكانات الحراك بين هذه المستويات، وتشكل علاقاتها المختلفة سواء في دائرة البحث أو في دائرة الواقع المعاش.

فيما يتعلق بأصول الفقه الحضاري فهو تأصيل المنظور الحضاري بكل سعته وامتداداته وبكل فعله وفاعلياته، وهو الذي يحقق للنموذج المعرفي فاعلية على أرض الواقع بما يقدمه من نماذج اختيارية وتضمينات منهجية وأدوات بحثية متميزة ويجعل من أهم أهدافه تضمين أهداف علمي الأصول والفقه ضمن منظومة أهدافه مع الحرص على صياغتهما ضمن قواعد التفعيل والتوظيف في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو عناصر منظومة متفاعلة من الاستيعاب الحضاري والنظر الحضاري والإدراك الحضاري والسلوك الحضاري، أما ما يزكي أصول الفقه الحضاري فيتمثل في الرؤية العقدية الدافعة وأصول الشرعة الرافعة وقيم التأسيس وقيم الأساس الحاكمة ومجال الأمة الجامعة وعناصر الحضارة الفاعلة وسنن الكون والنفس والمجتمع والتاريخ القاضية ومجالات ورتب المقاصد الكلية العامة الحافظة والحاضنة.

ولكي يتم تناول الظاهرة السياسية والعلاقات الدولية وفق أصول المنهج الحضاري، لابد أن نعترف إن الفصل بين التخصصات المختلفة هو شيء مصطنع له من السلبيات أكثر مما له من الإيجابيات، فهو يتنافى مع طبيعة الظاهرة السياسية التي تتميز باحتياجها لكل المعارف المتعلقة بالإنسان والمجتمع والبيئة، وبالفعل لا يمكن عزل غير السياسي عن السياسي، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه رد كل شيء إلى السياسي، ونظرا لأن الظاهرة السياسية يتم التعامل معها بأبسط الأفكار؛ رغم كونها من أعقد الظواهر؛ فإن هذا الأمر تطلب من الغرب القيام بمراجعات لإعادة تعريف السياسي، وهنا نجد أن الرؤية الإسلامية تمثل أهم مصادر المراجعة وأهم مدخل لإعادة تعريف السياسي، ذلك لأن السائد في الأوساط العلمية والعملية ذلك التعريف الغربي الذي يدور حول فكرة القوة والتي همشت فكرة القيمي، أما السياسة وفقا للرؤية الإسلامية فهي تعني القيام بالأمر بما يصلحه وهي رعاية متكاملة من قبل الدولة لكل شأن من شئون الجماعة، إن سيادة النموذج الغربي الذي عمل على تهميش القيمي أدى إلى إخراج السياسي والدولي من دائرة القيم وأسهم في تبسيط المعقد واختزال الفعل الحضاري المرتبط بهذا الحقل.

الجزء الثاني: مدخل القيم ونماذج التشغيل:

الفصل الأول: مدخل القيم ونماذج التشغيل:

إن البحث عن آليات التفعيل للمدخل القيمي يتطلب تخير نماذج للتأسيس والتنظير تتعلق بالعلاقة الدولية ونموذج تصنيفي يتعلق بقضية

تأسيس العلاقة وبقضية النسخ وأصولها ومتطلباتها ونموذج توهم غياب القيمة في العمليات القتالية ونموذج تحليل النصوص المتعلقة بالتعامل الدولي، وهناك نماذج التحريك والتي تمثل ما يولده النموذج المقاصدي من تأصيل متكامل، وهناك نماذج التشغيل التي ترتبط بالواقع.

المبحث الأول: نماذج التشغيل: التأصيل والتأسيس:

تتطلب عملية التأصيل عمليات تصنيف مثل تصنيف الدور، وهذا التصنيف يجعلنا نتطرق إلى ضرورات والذي يجد في إشكال النسخ ميدانا مهما لممارسة منهجية في إطار المدخل القيمي بما له من إمكانات بنائية تقويمية لعالم المفاهيم.

فيما يتعلق بإشكالية تأسيس العلاقة، فأهم ملمح لها يتمثل في تأصيل العلاقات بين المسلمين وغيرهم على الدعوة، هنا نجد أن تأسيس العلاقة على الحرب والسلم ينافي الرؤية الكلية ويخلط بين أساليب الحركة وتأسيس العلاقة، أما تأسيسها على الدعوة فيكشف عن كون الدعوة عملية جهادية ممتدة تتعلق بالفرد والأمة وتتعلق بالداخل والخارج وتتعلق بالسلم والحرب (حيث تكون الحرب حالة استثنائية ولا يكون السلم مؤديا إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقعود عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية) وهنا يتبين أن مجموع المنظومة السباعية من رؤية عقدية وحقائق شرعية وفضائل قيم، وأمة فاعلة، وحضارة عامرة وسنن قاضية، ومقاصد حافظة، إنما ترجح أن تكون الدعوة تأسيسًا للعلاقة، بحيث تجعل أدلة الفريقين (فريق تأسيس العلاقة على السلم وفريق

تأسيس العلاقة على الحرب) هي منظومة من الأدلة يحسن فهمها مع فهم أصول منهج ترابطها، والنظم فيما بينها بما يؤصل المقدمات المنهجية التي تؤكدها القيم كمدخل منهجي.

الدعوة بذلك مفهوم جامع وشامل تتفاعل فيه العناصر المختلفة من أطراف وأشكال وحالات وحوادث وأساليب وأدوات ومواقف ومقاصد، فالدعوة في النهاية تأسيس عقدي وشرعة كاملة (رسالة)، وقيم ثابتة محددة، أمة حاملة لهذا التأسيس العقدي حاضنة للشرعة، تمثل القدوة بما تحمله من قيم أكيدة، وحضارة تبنى على هذه الأركان وسنن تشكل أعمدة هذه الحضارة وعناصر فعلها وفاعليتها، ومقاصد عليا وكبرى تتغاياها وتسعى إليها حركة الدعوة كعملية جهادية هي حركة وعملية شديدة التنوع، وتحمل عناصر متعددة، وتؤصل مجالات وتجليات، وتتجلى نماذج تفعيل الدعوة في الفتح كواحد من الأشكال الدعوية، والفتح الدعوي في إطار خيارات متعددة، وانتشار الإسلام بالتجارة ونماذج القدوة الدعوية، وهنا لابد أن نلاحظ أن للعلاقة الحربية شروطها وللعلاقة السلمية شروطها.

فيما يتعلق بنموذج التصنيف الذي يتضمن تصنيف الدور، فالتصنيف عملية منهجية تفترض النظر في فلسفة التصنيف، والبحث عن علته وجوهره، والبحث عن أشكاله وتطوره وصيرورته وفي سيرته وعن أهدافه ومقاصده وفي صفاته المتضمنة، وحالاته المتنوعة، ومآلاته المستقبلية، وتسكين عناصره ضمن خطة وخريطة للتصنيف، والوعي بالمفاهيم الكامنة في هذه العملية، ومن هنا

فإن عملية (تصنيف الدور) أو (التقسيم الإسلامي للمعمورة) كمفهوم حديث مقترح شديد الدلالة في قضية العلاقات الدولية، فقضية التقسيم الإسلامي للمعمورة ترتبط برؤية العالم وتؤصل لرؤية الذات والآخر وترتبط بمعيار أساسي ينبثق منه معايير فرعية، وهي قضية ذات ارتباط بالعقيدة والشرع، ومع الوضع في الاعتبار أن تصنيف الدور لا يعني تسكين دار واحدة في أحد الوظائف وإهمال الوظائف الأخرى(دار الإسلام ودار الكفر ودار الصلح) أو إمكانية ظهور وظائف جديدة لدور جديدة تطلب وجودها الوضع الدولي المعاصر، وأن أهم ما يجب أن يميز التقسيم الدولي للمعمورة هو ما يشير إلى تصورات (أوصاف) وحالات، (علاقات) ومآلات (تغيرات)، وهذا يتطلب دراسة التكوينات الواقعية ومدى فاعليتها، أما التصنيف الإسلامي للمعمورة فيفرض عناصر رؤية حضارية سننية للبحث في قوانين التغير.

بالنسبة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، فيرى أن دار الإسلام هي تلك البلاد التي تقع تحت سيادة المسلمين وتسود فيها أحكام الشرع وتعلو بها شعائره، وهذا التعريف يتضمن جملة من المفاهيم المهمة مثل التصور الفقهي، رؤية العالم، دار الإسلام، غلبة وجريان الأحكام، سيادة المسلمين، الدور، الغير وتنوع العلاقات، الاحتكاك الحربي، التواصل الحضاري، وهذه المفاهيم تؤدي إلى تنوع تصنيف الدور وفقا للعقيدة أو الوضع الفقهي أو الوظيفة أو المكان وغير ذلك من أنواع التصنيف، فمسألة التصنيف بطبيعتها مسألة اشتقاق فرعية جزئية، يجب ردها إلى أصولها وتكويناتها الكلية والأساسية ردًا جميلاً أصيلاً

يتوسل قواعد المنهج في هذا المقام، وبالتالي يؤسس العلاقة على "الدعوة" لا الحرب أو السلم، وذلك باعتبار الدعوة مبدأ وقيمة تأسيسية وبنيانية ضمن نسق الشرعة، مع الأخذ في الاعتبار أن العلاقات ؛ أحوال وحالات؛ تخضع للتغيير الدائم وسننه، وهذه الرؤية التي تؤسس العلاقة على الدعوة تسمح بإمكانات الجمع بين التصنيفات المختلفة.

والدعوة وفق هذا التصور هي تعبير عن تكامل جملة الوظائف الحضارية والاتصالية والمعنوية والعقيدية للدولة في سياق قصدها لتطبيق المثالية الواقعية، فالدعوة بطبيعتها العالمية تجعل من الإنسانية (محل الخطاب) الأساس والتكليف، ويخرج من رحم خطاب المؤمنون بالدعوة (أمة الاستجابة)، وتحرك عناصر دعوتها ضمن مجالات ودوائر تقوم على أصول حراسة الدين وسياسة الدنيا به، في إطار فهم أصول الواقع بكل تشابكاته وتفاعلاته وامتداداته.

ولما كانت الدعوة عملية تفاعلية تتنوع في الوسائل والأدوات والأشكال والمواقف والحالات، فإن عناصر المدخل السباعي يمكن أن تمثل هذا التنوع (العقيدة – التوحيد- الإنسان- الكون- الحياة) (الشرعة- العالمية- الخاتمية- الصلاحية – الحاكمية) (القيمية – التوحيد – العدل- المساواة- الاختيار) (الأمة- حاملة الرسالة- الوظيفة الحضارية- الاتصالية- العقدية) (الحضارة- الشهود- الاستخلاف- العمارة- التمكين) (السنن- التدافع- التداول- الابتلاء- الاستبدال) (المقاصد- حفظ الدين –النفس- النسل- العقل- المال) هذه السباعية تؤدي إلى أن تمارس أمة الدعوة أقصى فاعليات التعاون والتعايش

والتعارف، ومن هنا يتضح لنا أن لدار الإسلام قانونها العام الخارجي المنظم لعلاقاتها بغيرها من الدول والشعوب، ولها قانونها الداخلي الذي هو مجرد قواعد داخلية لا تلزم من دول العصر غير دولة واحدة هي دار الإسلام.

ووفق ذلك الوصف فإنه لا يمكن أن يتصور حركة إكراهية تقوم على الفرض (الحرب القتالية- انتشار الإسلام بالسيف، الكفر مبررا للقتال، القتال والحرب أساس للعلاقة فالقتال يحسم مادة النزاع فيما عدا أهل الكتاب) أما دولية القانون ورؤية العالم في المنظور الأوروبي المسيحي، ففي واقع الأمر لم يكن القانون – بصفته الدولية وفي نشأته- إلا تعميما لعناصر مركزية أوروبية على بقية المعمورة، وهو ما سوغ هذه السيطرة في ظل قواعد قانونية تحمي حقوق الاستيلاء وتسوغ الشعار "أرض لا صاحب لها" و"القيام بعبء الرجل الأبيض" كمسوغ فلسفي وسياسي توافرت له الأغطية القانونية، وهو ما ولد إرهاصات الظاهرة الاستعمارية وتطوراتها، وترتب على ذلك ظهور العديد من فئات التمييز بين الجماعة الدولية الأوربية وبين غيرها من المجتمعات والوحدات غير المسموح لها بالاشتراك في تلك الجماعة، وظهر ما يسمى البلاد المسيحية الغربية المتحضرة في مقابل البلاد غير المسيحية الشرقية شبه التمدنية والمتوحشة، ومن ثم أدخل عنصر التمدن باعتباره مسوغا لهذه الجماعة ليس فقط بالأفضلية، بل مسوغا للحركة الاستعمارية وما رافقها من سلوك استعباد وإكراه وقسر وجبرية بدعوى همجية ووحشية الآخر، ولم تعد أوروبا مصطلحا جغرافيا وإنما أصبح مصطلحا يمتد للدفاع عن القيم الأوروبية.

فيما يتعلق بالتقسيم الدولي للمعمورة والواقع الدولي المعاصر، فمع بروز الدولة القومية اختفت القسمة القديمة (دار سلام ودار حرب ودار عهد)، وجاءت قسمة جديدة ومعها قوى جديدة وبمواصفات جديدة، لكي تتولد عنها ضروب جديدة من القتال، حيث صارت دول المسلمين أقرب ما تكون إلى "فسيفساء سياسية" مكونة من دول ودويلات وإمارات، تتوزعها الخلافات والأطماع، وربما يتقاتلون، وقد أفرزت عناصر القسمة الجديدة للعالم الإسلامي جملة من الصعوبات والمشكلات غيرت المعادلات وأطرافها ووسطها وبالقطع محصلتها ونتائجها، وهنا أصبحت الملامح الرئيسية تستهدف الاستقلال السياسي وتوحيد البلدان ومقاومة الاستعمار والتخلص من التبعية في كل صورها السياسية والاقتصادية والثقافية.

كما ظهرت أيضا على الساحة السياسية مقولات مثل " نهاية التاريخ" و" صدام الحضارات" والتي اعتبرت الإسلام؛ وفقا لفهمها له؛ يمثل العدو العتيد أمام الليبرالية الغربية لتحقيق نصرها النهائي، وفي إطار هذه المغالطات قد لا تفتأ هذه الرؤى أن تشير إلى إسقاط صفات حول العنف والإرهاب وتحاول إلصاقها بالإسلام ثقافة وحضارة وواقعا، وتعتمد هذه الرؤى على معادلة تقوم على قاعدة مراعاة مصالح النمط الحضاري الغربي، وفي مقابل هذه الرؤى نجد الرؤية الإسلامية المستندة إلى عالمية الإسلام القائمة على الدعوة، والوظيفة الحضارية القائمة على التعارف والإقناع والاستخلاف.

فيما يتعلق بتقديم نموذج تفسيري يعتمد على المدخل القيمي لحل إشكالية الحرب خدعة، فالخدعة تعتمد على الكذب الذي يعد من المحرمات التي أكدت عليها الشريعة، ولكنها في الحرب تنتقل إلى دائرة الحل والإباحة في علاقات عداء تطورت إلى حد عناصر الصدام العضوي، وأنتجت شكل حروب الضرورة، والي تقدر بقدرها، فأباحت فيها "الخدعة"، مقدرة بقدرها (القدر الزمني، القدر المكاني، القدر الإنساني) لا يتعداها حيث تربط الحالة بالمقصد، حيث يمكن للخدعة أن تحقق مقصود "الإرهاب بالقوة" وهذه حالة من حالات الردع، أو تحقيق مقصود إنهاء القتال أو إضعاف قوة الخصم القتالية، أو التخلص من حالة الحرب التي هي كره " ضرر" بضرر أخف وجعل الخسائر في حدها الأدنى، كما أن للحرب فنون وقواعد مثل الاستخفاء (العدد- العدة) و(التعرف على أحوال العدو وقدراته)، وهي مما تقتضي عناصر الخداع.

هذه تشكل جملة عناصر الضابط المنهجي (الفارق) بين حركة القتال كأداة ووسيلة وحركة القتال العدواني القائمة على اعتباره هدفا وغاية، وإن الفارق في الحركتين يتمثل في القتال من أجل العمران والقتال من أجل العدوان والطغيان، كل منهما يرتب حركات وعمليات ووسائل مختلفة، ومن هنا قد يكون من المفيد في هذا السياق إمكانية النظر إلى قضية الحرب خدعة في سياق المدخل القيمي وفق عناصره المتكاملة والمتفاعلة، أما إذا نحينا المدخل القيمي جانبا واعتبرنا "الحرب خدعة" حكما فقهيا وحسب، فإن هذا قد ينتج عنه مد الحكم على غير منطقته (عمليات التنزيل) وتحريك عناصر الشك في العقل المسلم وعقلية

التقليد أو التلقي وعدم الأخذ في الاعتبار حقائق الوقائع والواقع وعدم التحرك في دائرة النهج المقاصدي.

أما "الحرب خدعة" في إطار المدخل القيمي فهي "فكر" و"نظم" و"حركة" يمكن تشغيلها في إطار النماذج التاريخية كمعامل إمبيريقية تحليلية للواقع، والنماذج التاريخية كإطار للتعامل المنهجي من مدخل العبرة، والنماذج التاريخية وإعمال أصول مدخل السنن، وإعمال الواقع الدولي ومشكلاته في نطاق إمكانات الوصف والتفسير والتحليل وإمكانات التعددية والاستفادة، فمثلا المنظور العقدي ينظر لمعنى الحرب خدعة باعتباره تحركا وسلوكا ملتزما بأصول العقيدة العمرانية، بينما ينظر المنظور الشرعي لمعنى الحرب خدعة باعتبار الخدعة عملا استثنائيا في حالة استثنائية ووفقًا لقواعد الضرورات الحربية التي تفرضها عناصر منطق الشريعة ونسقها، وهذا في ذاته يجعل مقولة " الحرب خدعة" حركة عدل لا حركة عدوان وظلم، ووفق المنظور المقاصدي فإن معنى الحرب خدعة يكون للحفاظ على النفس والنسل والعقل والمال، كما أن هذه المقولة ترتبط بالمؤسسة العسكرية التي ترتبط بمجال عمل فني وتختلف عن المؤسسة الدينية التي ترتبط بالوحي، ووفق هذا التصور يمكننا فهم مسألة الحرب خدعة، ونفي التعارض أو التنازع القيمي المتوهم، فخدعة الحرب ليست غدرًا أو نقضًا لعهد.

فيما يتعلق بالنسخ وبناء الرؤية للعلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية، فهناك فريقان؛ أحداهما يقول بالنسخ عموما من باب التخلص من التعارض

الظاهري بين النصوص القرآنية، وهذا يمثل الإفراط في القول بالنسخ تنافيا مع الأصول التكوينية لبنية الشرعة وخصائصها من أبدية وعموم ووظيفتها في كونها رحمة للعالمين، والفريق الثاني ينكر النسخ كلية لاعتبارهم أن النسخ ينال من عناصر السماحة والصفح كإحدى السمات البنيانية في نسق الشريعة العام.

وعندما نعمل المدخل القيمي بصورة منهاجية منضبطة ضمن قواعده الأساسية، فإن هذا يمكن التأسيس للعلاقات الدولية على أساس من الدعوة بكافة أشكالها وتجلياتها، فقد ورد لدى القائلين بالنسخ أن آية السيف في العلاقات الدولية قد نسخت ١٢٤ آية، فرد الفريق الآخر بأن ذلك ينفي الكثير من الأحكام المرتبطة بالدعوة ومكارم الأخلاق في العلاقات الدولية ويبني العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين على القتال والحرب، وفي هذا تشويه لمفهوم الجهاد كما جاء في الشريعة، حيث صوروه على أنه حرب مدمرة، وقتال تسفك فيه الدماء، وتزهق في ميادينه الأرواح، وقتل يحرص عليه المجاهد أشد الحرص، وأسر لمن تتكشف عنه الحرب حيا في ميادين القتال، واسترقاق وعبودية، وغنائم لأموال الأعداء وعتادهم وعدتهم، أما المفهوم الحقيقي للجهاد في الرؤية الإسلامية فإنه يتضح من خلال هدفه القائم على تصحيح وتغيير وإصلاح قواعد العلاقات الظالمة والشائهة التي تقوم على اعتقاد العمران الطاغي (الترف) بخلق قواعد رفاهية، وموارد محدودة، وهنا يكون الجهاد عودة إلى الأداء الفاعلة في رفع الإصر والأغلال عن البشر جملة، ويتم وفق أخلاق القتال والحروب والتي تجعل من اختيار القتال خيار محكوم ومسبوق بجملة من

الإجراءات تجعله حالة ضرورية تصل إلى حد الضرورة الملجئة الذي يكون معه عدم القتال مؤد إلى الضرر والهلاك، وهذا يتم ضمن الرؤية الجهادية التي تؤكد على أن القتال خيار استثنائي وتحرم العدوان والاعتداء وأن القتال ليس هدفه استئصال شأفة الخصم أو تخريب كياناته وعناصر وجوده واستمراره، وأن القتال وسيلة تحريرية لا وسيلة استعباد أو استكراه مع الجنوح للسلم، وبالتالي فإنه يؤدي إلى الحفظ والصيانة والأمن.

فيما يتعلق بمفهوم القوة، فيمكن للمدخل القيمي أن يسهم في نقد تأسيس مفهوم القوة واستناداته الفلسفية، والدواعي الحافزة والدافعة لإعادة بنائه، وأهم المؤشرات في إعادة البناء والخطوات، وهنا يجب تناول مفهوم القوة باعتباره مفهوما مفتاحيًا مركزيًا يشكل في بنائه وبنيته وعلاقاته "منظومة" وكذلك يعتبر مفهوم "نموذج " Paradigm، ولقد ساد هذا المفهوم في علم السياسة الغربي حتى أن البعض اعتبر علم السياسة هو علم القوة في النسق الغربي استنادا على إعلاء العناصر المادية في القوة؛ منطلقا من نظرية التطور في أساسها التصوري والتي أصلت لمفهوم" عبادة القوة" على يد نتشيه واعتبرت القوة في حد ذاتها قيمة وغاية وليست وسيلة، وقد أدى هذا إلى بلورة مفهوم المصلحة وغيره من المفاهيم الكبرى في حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية ضمن عناصر مفهوم القوة، وفي الحقيقة فإن مفهوم القوة استطاع وبفعل غلبته وهيمنته أن يزيح مفهوم القيم لمصلحته من داخل إطار الفكر وهو بذلك أحل القوة كقيمة بدلاً من البحث عن قوة القيمة ومحاولات تفعيلها، وبالتالي

فإن مفهوم القوة أصبح يعبر عن منظومة فعلية من المفاهيم تنتمي إلى نفس جنسه (القوة- السلطة- النفوذ- الموارد- تخصيص الموارد- الصراع من أجل السلطة- نظريات التبادل- الصراع وغيرها- نظريات ومفاهيم مثل الواقع وتغليبه، والرشادة كأساس للتعامل السياسي).

أما التطور النظري الذي حدث في حقل التنظير في العلاقات الدولية، فقد جعلت مسلمات مفهوم القوة تدور حول عناصر وموارد القوة والأمر الواقع، وقدرات فصل القيم السياسية (الموارد) عن القيم الأخلاقية، أما النواحي التفسيرية فقد دارت عناصر الوصف لتركز على التأثير أو اكتساب النفوذ وتعظيم القوة، أو استخدام طرائق الإقناع بالضغط وخلافه من أشكال الإذعان أو هندسة الموافقة، كما أن عناصر القوة في المجتمع الدولي هي التي تحدد الأجندة البحثية والتي تبدأ من عناصر تبعية للإطار الأكاديمي الغربي، وتحرك عناصر اهتمام تبعي ضمن الجماعة الأكاديمية في دول العالم النامي، وتتحرك هذه الأجندة داخل دائرة القوة ضمن عمليات قياس ووصف تصب في النهاية في تقليص عناصر التحري، وإشاعة عناصر القبول والإذعان (هندسة الموافقة)، فشبكة علاقات القوة أصبحت من أكثر المداخل لفهم عناصر الواقع بدءا من الإطار الأكاديمي، إلى حقل الممارسة في الساحة السياسية الدولية.

لكن مفهوم القوة في سيرته ومسيرته وصيرورته تعرض لعدد من الأزمات أهمها عملقة هذا المفهوم وإضفاء الشرعية على واقع القوة والنظر إلى المفهوم باعتباره القدر المقدور لا يجوز دفعه باسم الواقعية والواقع بما يؤدي إلى

إقرار علاقات التبعية، أما الأزمة الكبرى التي نتجت عن هذه الأزمات والتي أثرت على العالم الإسلامي فتمثلت في أزمة النقل، وهذه الأزمة حكمتها علاقات أزمة الوضع بأزمة الحمل أو الإدراك مع التغافل عن الاستنادات الفلسفية الكلية الكامنة، فولدت نقلاً مشوها ومشوشا لمفهوم القوة، وقد أدى هذا إلى تكوين أزمة في الاستعمال حركت عناصر فوضى الاستخدام لمفهوم القوة، ليتوازى مع فوضى استخدام القوة ولو كان ذلك ضمن أشكال منظمة، هذه الأزمات تتطلب إعادة النظر بالمفهوم ومراجعته من خلال البحث في مفهوم القوة بكل عناصره ومستوياته وأشكاله، والبحث في قدرات المفهوم، والبحث عن قوة المفهوم ذاته ومناط حجيته التنظيرية لا الواقعية، والبحث في العمليات المرتبطة برصد عملية بنائه، والوسط الذي بني فيه ضمن ذاكرته التاريخية التي تسنده، مع البحث في علاقاته بالمفاهيم الأخرى المرتبطة به.

فيما يتعلق بآلية المدخل القيمي وإعادة بناء مفهوم القوة، فيمكن استخدام المدخل القيمي من خلال تكويناته وتفاعلاته بين مستوياته والعلاقات بين عناصره لنقد مفهوم القوة وطرائق بنائه وذلك من خلال الرؤية العقدية والقيم الأساسية والتأسيسية والشرعة ونظام القيم ومفهوم القيم والأمة والحضارة وسياقات الرؤية السننية والمقاصد الكلية، وبالتالي يمكن بناء نموذج القوة من خلال استنباط الدلالات من نموذج ذي القرنين في سياق الجمع بين القراءتين، وتحديد أجندة بحثية تبحث عن مناطق الإهمال في بنيان مفهوم القوة داخل إطار المدارس الغربية، وبيان عناصر القوة وتكامل المستويات للبحث في فقه النظر،

وفقه الواقع ومسارات القوة، وفقه التنزيل، وأصول الفقه الحضاري والبحث في بنيان القوة، والقوة وعناصر التحليل السياسي والتعامل الدولي، وهنا لابد من البدء باستعراض شبكة العلاقات التي ترتبط بمفهوم القوة وقدراته النقدية بغرض إقامة شبكة بديلة للمفهوم (شبكة القوة- الطغيان- البغي- العنصرية- الغاية تبرر الوسيلة- البقاء للأقوى والأصلح- الظاهرة الاستعمارية- الاستعمار الجديد- التشوه الكامن في بنية العلاقات الدولية المؤسسة على القوة) وهذه تحرك عناصر شبكة بديلة (البينات- الكتاب- الميزان- العدل- مواجهة الظلم- الاستخلاف- الحديد (رمز للقوة)- التدافع- العمران) وهكذا يمكن إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته، بحيث تكون القوة هنا عناصر إصلاح وعمران، والسياسة بناء العمران وتكريسه، والقوة أيضا ليست عناصر مادية؛ على أهميتها القصوى، بل هي كذلك عناصر معنوية تضفي على معاني القوة الإرادة، والإعداد والقدرة.

فيما يتعلق بتحليل النصوص السياسية التراثية في حقل الفكر السياسي الإسلامي في العلاقات الدولية، فالمدخل القيمي يتضح في كتاب أبي الحسن العامري " مناقب الإسلام" والذي قدم من خلاله هذا المدخل رؤية للعالم، ورؤية للآخر الحضاري، ورؤية للتعامل والعلاقات، أما تحليل كتاب الذريعة في مكارم الشريعة في هذا المقام فربما يحرك عناصر بحثية مهمة وكذلك يؤصل رؤى فكرية لا تقل أهمية، خاصة في تحليل مفهوم السياسة وارتباطه بقيم

الاستخلاف وغاية العمران، السياسة وفق هذه الرؤية تشير إلى كونها عملية بناء الحضارة والعمران.

المبحث الثاني: النموذج المقاصدي: نموذج إرشادي، كيفية التشغيل (نماذج التحريك)

يمكن استمداد النموذج المقاصدي من المدخل القيمي كأحد نماذج التشغيل، لأنه ختام عناصر المدخل القيمي ويمكن أن يولد عناصر تتعلق بالرؤية الكلية ورؤية للعالم، وإطار نظري، ونسق مفاهيمي، ويختص بأصول الوعي المفضي إلى فاعلية السعي وهو ما أطلقنا عليه نماذج التحريك.

فيما يتعلق بمدخل النموذج المقاصدي كمنهج تحليلي للظاهرة الاجتماعية والسياسية والدولية، فالمنهج المقاصدي يسهم في العمليات المنهجية المختلفة ويعتبر نموذج قياسي تسكيني يشير إلى عملية الرصد والوصف والتحليل والتفسير والتقويم، ويضم مجالات تتنوع بين الأصلي (العام، الشامل، الحال، لا يمكن تداركه) والمكمل (الخاص، الجزئي، المؤجل، يمكن تداركه) والمجال (المجال النوعي، المجال الشخصي، المجال المكاني، والمجال الزماني، ومجال التدارك) وهكذا فإن هذا النهج المقاصدي يتسم برد الاعتبار لمناطق متعددة في الرؤية والبحث مثل معاني الحكمة الكامنة والتعليل، والعلاقات السببية والخروج عن دائرة الحتمية المفرغة، وعدم الاقتصار على التناول الجزئي والتجزيئي (التناول الفقهي الحكمي)، وعدم الوقوف عند فنيات البحث دون جوهره، والتراكم البحثي في قضية المقاصد الشرعية، وهذا لأن هذا المنهج يحقق

أصول تعامل معرفي ومنهجي أهمها الصلاحية البحثية، والفاعلية المنهجية، والقدرات العلمية، واللياقة المنهجية، والأصول التنظيمية، وتضافر العمليات المنهجية، والدقة التطبيقية، والعمق التحليلي، والسعة التفسيرية، ومساحات الحركة والمرونة الفاعلة، والضابط الحركي، والسياق المعرفي، والناظم المعرفي، والمولد المعرفي.

ولما كان النهج المقاصدي يهدف إلى حفظ الضرورات الخمس، فإن هذا الحفظ يتم من خلال الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به والحفظ بالممارسة بمقتضى العلم والحفظ بالحماية والدفاع والحفظ بمراعاة حق الغير، وعمليات الحفظ هذه لابد أن تتم من خلال عملية اجتهادية تراعي فقه الحكم وفقه الواقع ثم ربطهما معا من خلال فقه التنزيل، وهناك فقه بيني بين هذه المستويات الثلاثة هو "فقه المنهج" الذي يحرك عناصر الانتقال الوسيطة في سياق فاعليات قادرة على التسكين والتحريك والتفعيل والتشغيل، وهذا كله يختص بتحديد أولويات للفعل بين الضروري، والحاجي، والتحسيني، كل ذلك في العوالم والأفعال المرتبطة بها سواء تعلق بأفكار أو أشخاص أو أشياء، أو أحداث.

فيما يتعلق بالنموذج المقاصدي وتنظير حقوق الإنسان، فالشريعة ترتبط بما يمكن تسميته بـ "حق الاجتهاد التشريعي"، وهذا الحق وممارسته مستمرة أبدا، إذ لولاه لفقد العدل وما يعرف به نظما وما يتحقق عملا، لاطراد تغاير الظروف، التي يمدها التشريع الإسلامي؛ من معين لا ينضب؛ بالأدلة والأحكام العملية بحكم مبادئه العامة ومقاصده الأساسية، وبحكم اعتماده

"فقه المصالح" مصدرا للتشريع وأساسا لأحكامه العملية الاجتهادية، ولو لم يرد بخصوصها نصوص خاصة، شريطة ألا تخرج عن نطاق التشريع روحا ومقصدا، وبذلك كان التشريع الاجتهادي ضرورة حيوية وعقلية، فضلا عن كونه ضرورة دينية، لتوقف تبين العدل والمصلحة عليه، فضلا عما يقتضيه ذلك من صدق قضية كماله وخلوده وصلاحيته للزمان والمكان وعموم الإنسان، ومن أهم تلك المصالح تلك التي ترتبط بحقوق الإنسان والتزاماته قبل نفسه أو غيره بما يرتبط بهم من علائق اجتماعية وثقافية وفكرية واقتصادية وسياسية.

فحقوق الإنسان هي أساس احترام كرامة الإنسان في ثقافة ما، لذا وجب أن نبحث كيف تقوم ثقافة أخرى بهذه الوظيفة، وهذا لا يتحقق إلا إذا وجدت أرضية مشتركة بين الثقافتين، فإن تناولنا قضية حقوق الإنسان في الوقت الراهن؛ ونظرا لسيادة الرؤى الغربية؛ فإننا نجد أربعة اتجاهات متحيزة؛ الأول ينفي وبشكل قاطع وجود أية رؤية لحقوق الإنسان في الإسلام، والثاني يرى عدم وجود حقوق للإنسان وذلك من خلال البحث المتحيز في الخبرة التاريخية الإسلامية، والثالث يرى وجود رؤية لحقوق الإنسان في الإسلام إلا أنها قاصرة وغير كاملة، والرابع لا يرى جديدا في حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية سوى البحث عما يتفق مع الرؤى الغربية.

ومن الواضح أن هذه التوجهات يشوبها قدر من النقائص المنهجية لأنها إما تبحث في المصادر الخاطئة لتؤسس حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية، أو تنتقي وتجزئ من غير معيار واضح، أو تحاول إقحام رؤية في رؤية أخرى من

غير تدقيق قد يؤدي إلى جملة من الأخطاء في بناء الرؤية، أو صناعة التوجه حيالها.

أما جوهر الرؤية الفلسفية لحقوق الإنسان في الإسلام فهي تنبني على قاعدة الاستخلاف في الأرض وكرامة الإنسان المستمدة من الرؤية العقيدية (الإنسان حامل للأمانة والتي تتطلب العقل الذي هو مناط التكليف والذي يجعل الإنسان مكرما والتكريم هذا يستلزم تسخير عناصر الكون له ليقوم بدوره الاستخلافي المفضي إلى عمارة الكون) ومن أن الله هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات (وهذا يحفظ إيمان الإنسان وعزته وكرامته في حق ذاته وحق غيره، ويحفظ مساواة البشر بعضهم مع بعض، وتقرير الحقوق لا يعني تخدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل) وتقرير حرية الاقتناع والاعتقاد وما يترتب على ذلك من أمور(لا مجال في دين الإسلام لأن تتسلط على الناس كهانة بعد أن استبعد استعلاء العرق والطبقة والحزب والسلطة) كما أن كل هذا يتبعه ثلاثة واجبات، واجب معرفته، وواجب ممارسته والقيام به، وواجب حمايته والدفاع عنه.

بالنسبة لمفهوم الحق في الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، ففي معاجم اللغة يوجد تلازم بين الحق والواجب فحق له أي اختص به، وحق عليه أي وجب عليه لمصلحة الغير، أما الفقهاء فقد عرفوا الحق بأنه عبارة عن علاقة أو رابطة بين شخص وشيء أو بين شخص وشخص تمنح صاحبها اختصاصًا على موضوعها، أما الأصوليون فقد قسموا الحق إلى قسمين؛ حق الله وحق العبد،

وما هو حق لأحد الطرفين هو واجب على الطرف الآخر، ويكون تقرير حق الله وحق العبد هو تقرير لحقوق الفرد وحقوق الجماعة، وقيل إنه مصلحة مستحقة شرعا، وقد تحدث البعض عن أن حقوق الإنسان في الإسلام ترتقي إلى درجة المقدس الذي يفوق درجة الحقوق والواجبات.

ومن هنا فإن استخدام النموذج المقاصدي يعتبر من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، حيث شرع الإسلام لكل واحد من الضروريات الخمسة للناس أحكاما تكفل إيجاده وتكوينه وأحكاما تكفل صيانته واستمراره وحفظه، وكفل حفظ الضروريات كلها بأن أباح المحظورات للضرورات، وجعل الحاجات مثل الضرورات في إباحة المحظورات وقد دل على ما قصده من التخفيف ورفع الحرج، ثم جعل التحسينات للتزود بالفضائل، ومن الأمور المقررة أن هذه المقاصد وترتيبها تتعلق بالفرد والجماعة على حد سواء، فمن المقرر أن حفظ الدين على سبيل المثال ليس مقتصرًا على الفرد، بل إنه يمتد إلى دائرة الجماعة، كما أنه لا يختص به الإنسان المسلم دون غيره، وكذلك مختلف مجالات الحفظ الأخرى.

أما حراك الحقوق والواجبات فيعني ذلك الانتقال الذي يؤكد التفاعل للحقوق والواجبات من طرف إلى آخر، أو من وصف إلى غيره، أو من حال إلى حال، ويتبين ذلك الحراك في معنى الحق الذي يشير إلى تلازم الحق والواجب (فهو حق له أو عليه)، بما يفيد أن الحقوق والواجبات ذمة واحدة تقع على عاتق الإنسان لا يمكن أن تكون هناك حقوق بلا التزامات، ولا يمكن أن تكون هناك

أعباء من غير حقوق، فإن الأولى تعني التفلت والإباحية، والثانية تعني الحرج والعسر والاستبداد، كما أن الحراك كذلك يشير إلى فكرة الفروض العينية والكفائية، وهذا يدخل فكرة تحول وانتقال الحقوق الكفائية لأن تكون عينية لعظم خطرها وأهميتها، وهنا فإن فكرة الحراك كحقيقة بنائية لفكرة حقوق الإنسان تعبر عن انتقال المواقع وفقا للحالات المتغيرة والمتجددة في الواقع الفعلي، وهي تتناسب مع طبيعة الأدوار الإنسانية للفرد أو للجماعة أو للأمة أو لهم جميعا، وتعددها وتشابكها وتعقدها، وهذه المعاني تعني التلازم بين الحق والواجب في الأداء والرؤية، والتلازم بين حقوق الذات الإنسانية وحقوق الغير، والتلازم بين نهج التفكير في مسألة الحقوق الفردية والجماعية، والتلازم بين الحقوق المختلفة ضمن المجالات المتنوعة والمتعددة، وعناصر تحريك الحقوق في إطار القاعدة"لا ضرر ولا ضرار"، ومؤسسية "الحقوقية" و"الوجوبية"، وارتباط عناصر الحق والواجب بجوهر فكرة "حدود الله" "التعدي" "الاقتراب"، وأن الحقوق والواجبات قد تتخطى مساحات العدل وهي المفروضة إلى مساحات الفضل وهي الإحسان.

بالنسبة لنظرية " حقوق الإنسان" في الرؤية الإسلامية، فإن هذه المداخل المعرفية لهذه الرؤية تحدد عناصر تحريك المدخل السباعي في بناء هذه الرؤية وتفعيلها، فالشرعة ترتبط دائما بالمنهج، "الشرعة" المنهاج، المنهاج ضمن عناصر التحريك المنهجي للرؤية والممارسة تعني ضرورة أن نفكر في المفاهيم ضمن شبكة فعالة ووشائج وروابط نظمية، مع وجود آليات ابتدائية قادرة ومنذ البداية

على كشف كل عناصر (الزائف) و(المتوهم) و(التزييف) و(التأزيم) و(المصطنع) و(المتداخل) و(الغفلة) و(الاشتباه) و(التقليد) و(الاستبداد) و(المقاربات) و(المقارنات) و(الأشباه) و(النظائر)، وهذه المقدمات في حقل العلاقات الدولية توجد إمكانات التأصيل وعمليات التنظير وتحدد فكرة الإنسان وعناصرها المتعددة وتحدد عناصر تركيب يمزج بين الفكرتين وتعي بعناصر علم اجتماع المفهوم وعلم تاريخه، وفلسفته ضمن عمليات معرفية متكاملة وتؤكد أن هذه الرؤية الإسلامية تمتلك مساحات مهمة في البحث والمصادر لأنها معنية "بالأمة" ورسالتها الحضارية ووظيفتها العقيدية والمعنوية التي تتمثل في "الشهادة".

بالنسبة لحقوق الإنسان، فحقوق الإنسان في الإسلام جاءت في بعض منها على صورة حرمات لا يجوز انتهاكها، وجاءت في بعض منها على صورة تكاليف ضمانا للإلزام بها وكفالة لتحقيقها وصوغها وتنميتها، ويعبر البعض عن تلك الحقوق بمسميات متمايزة مثل وصفها بالضرورات الواجبة يفرضها الإسلام فتصبح ضرورات شرعية واجبة لتحقيق "الحياة الحقة" والإنسانية الحقيقية لهذا الإنسان على النحو الذي يليق به لخلافته على الله سبحانه في هذا الوجود.

وهنا يمكن تشغيل النموذج المقاصدي من خلال ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب، وبينها وبين فكرة الصلاحية من جانب ثان، فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم

وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيها بينها، والمصلحة تنضبط بارتباطها بمصدرها (حيث يفترض فيه عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنة والقياس الصحيح) وتعلقها بالمقاصد الكلية (حيث اندراج المصلحة فيها وبيان مكانها في سلمها) وبالتالي لا يكون من المصلحة ما يخالف في جوهره المقاصد الخمسة، وما لا يخالف في جوهره المقاصد الخمسة، ولكنه ينقلب بسبب من سوء القصد إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها.

أما ترتيب المصالح المعتبرة شرعا فينضبط بثلاثة معايير؛ أولها النظر إلى قيمتها في ذاتها، وثانيها النظر إليها من حيث مقدار شمولها، وثالثها يتأسس بالنظر إلى مدى توقع حصول المصلحة في الخارج أو في الواقع المعاش.

وعند المقارنة بين مفهوم المصلحة في الرؤى الوضعية وهذا المفهوم في الرؤية الإسلامية، فالمصلحة تختلف وفق عناصر تأسيسها الشرعي اختلاف جوهريًا عن تأسيسها الوضعي بمختلف تنوعاته ومدارسه المختلفة، فالرؤية الغربية تعتبر الدين –على أحسن الفروض- فرعا للمصلحة، ويتضح هذا من خلال تعبيره عن الدين بـ "المتغير" شأنه في ذلك شأن المتغيرات المادية، وعلى نقيض ما سبق نجد مفهوم المصلحة الشرعية، يجعل مصلحة الدين أساسًا للمصالح الأخرى، وبالنسبة للمعيار الزمني، ثمة تباين في تفسير المعيار الزمني بين الرؤية الوضعية والرؤية الإسلامية، حيث يفسر من جانب الوضعيين ضمن حدود ضيقة تنصرف إلى الدنيا وحدها من غير اعتبار امتداد الزمن للآخرة، بينما المعيار الزمني وفق الرؤية الإسلامية وأصولها ليس محصورا في الدنيا وحدها، بل

يكون في تواصل الدنيا والآخرة معا، أما محتوى المصلحة، فهي فق عناصر الرؤية الغربية مقومة بالمادة، بينما قيمة المصلحة الشرعية فتنبع من عناصر التكامل بين المادة والمعنى، وبين الجسم والروح في إطار النظر المتكاملة للإنسان، وهذا الأمر يجبرنا على تناول مفهوم " الواقعية الغربية" ومفهوم "الواقعية الإسلامية" في العلاقات الدولية، ففي الرؤى الغربية نجد أن الواقع يجد دائما ما يبرره إما بالمصلحة القومية تارة وتارة أخرى بتحقيق الأمن القومي والدولي، أما واقعية الإسلام فتعني معالجة الأمر الواقع لإزالة مظاهر المخالفة لما تقتضيه مبادئه وقيمه.

أما أهم عيوب الرؤى الغربية فيتمثل في حصر مفهوم المصلحة في إطار الدولية القومية من حيث الالتزام بالحدود الإقليمية والحضارية في مراعاتها تلك المصالح وانتهاكها في حق الغير خارج هذه الحدود، وذلك على نقيض من مفهوم المصلحة الشرعية في الرؤية الإسلامية الذي يتسم بالشمول لبني الإنسان عامة.

أما عملية تشغيل تأصيل المصلحة وتحريكها ضمن مجال العلاقات الدولية من منظور إسلامي، فيمكن أن تتم ؛على سبيل المثال؛ من خلال بيان زيغ وتضليل وغموض مفهوم " المصلحة القومية" في الرؤى الغربية، فهذا المفهوم ضمن تعانقه مع فكرة المقاصد يمكن أن يوسع أطر المعالجة البحثية بما يربطه بأصول الكليات الخمس ومراتبها كدراسات بحثية متأنية تجعل البحث في عناصر ضرورة الاعتماد المتبادل أو حرية التجارة الدولية لا تدرس بمعزل عن المجاعات "حفظ النفس والنسل" وتحقيق مجال التحسيني والرفاهي "للنفوس"

في سياق حضاري وإهمال الضروري والحاجي "لنفوس أخرى" في سياقات حضارية مختلفة، بل إن هذا يوضح كيف تختفي موضوعات ضمن أجندة البحث في حقل العلاقات الدولية بفعل عناصر القوة، وتهميش عناصر بحث أخرى، أو الإبقاء على عناصر بحثية من باب الزينة لا الفعل المؤسس والحقيقي من باب التحريك والتفعيل.

فيما يتعلق بتشغيل المنهج المقاصدي واستخدام الفتوى نموذجا، فمتابعة العملية الإفتائية قد يتطرق إلى عالم الأحداث المعاصرة في ظل نوع من الارتباط بين الظاهرة السياسية والدولية منها والظاهرة الدينية، والفتوى في لغة العرب تقول أفتاه في المسألة أي أبان الحكم فيها، واستفتاه أي سأله رأيه في مسألة، وللفتوى أركان مفتي ومستفتي واستفتاء وفتوى، وهناك أمور ملحقة بذلك من شكل في صياغة الفتوى وطرائق الأدلة.. وغير ذلك، والفتاوى المتعلقة بالأمة يجب أن تصدر في شكل بحوث متكاملة تعتمد على النموذج المقاصدي بإمكاناته المتمثلة في إمكانات وصف الواقع الذي يشكل البيئة الكلية للفتوى، وإمكانات وصف الواقعة وتحديد عناصرها، وإمكانات تسكين الفتاوى وتكييف أوضاعها، وإمكانات تحليل بنية الفتاوى، ويمكن تشغيل هذه الإمكانات مع الفوضى الإفتائية وعناصر تسييس الفتوى التي صاحبت حرب الخليج الثانية، وهنا يبرز مفهوم الحفظ (حفظ النفس والدين والعقل والنسل والمال) ثم تأتي عمليات التصنيف والترتيب والوزن لكل الأمور المتعلقة بعالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وعالم الأحداث، ثم تأتي فاعليات

الحفظ في إطار عمليات تكييف وفق ما يعتبر "ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا"، الضروري يتعلق بأصل الكيان (الوجود والاستمرار)، والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلية والتفاعل ضمن علاقات، والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة تعني طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد ضمن مزيدًا في إطار الوجود التكريمي للإنسان، والوجود الفاعل المؤثر.

إن تفحص النموذج المقاصدي في أصوله الثلاثة (الحفظ- المجالات- المراتب) يمكننا أن ندرك كيف أنه يولد عناصر أخرى لابد من التوفر على بحثها ومتابعتها، (نظرية الضرورة- نظرية الضرر- نظرية اعتبار المال- نظرية وعلم الأولويات)، وكيف أنه يستدعي مكملات له ضمن رؤيته الكلية وطلبًا للدقة والضبط العمق.

ففي نظرية الضرورة نجد أن مدخل الضرورة يتساند مع مدخل المصلحة، والضرورة لها ضوابط تتمثل في أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، وأن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية أو ألا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة، وأن تكون الضرورة ملجئة بحيث يخشى تلف النفس والأعضاء، وألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية من حفظ حقوق الآخرين وتحقيق العدل وأداء الأمانات ودفع المضرة والحفاظ على مبدأ التدين وأصول العقيدة الإسلامية، وأن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة، والضرورة (من حيث الزمن) حالة تقديرية، وأن يكون الهدف في حالة فسخ (العقد) للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن بين

المتعاقدين، وأن يتحقق ولي الأمر في حالة الضرورة العامة من وجود ظلم فاحش أو ضرر واضح أو حرج شديد أو منفعة عامة.

أما الحاجة فلها شروط من أهمها أن تكون الشدة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعي الأصلي العام بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة، وأن يلاحظ في تقدير الأمور الداعية إلى الأخذ بالحكم الاستثنائي للحاجة حالة الشخص المتوسط العادي، وأن تكون الحاجة متعبة، وأن الحاجة كالضرورة تقدر بقدرها، ومن الطبيعي أنه لا يصح ربط الحاجة بهوى الشخص ورغبته وحب متطلبات الترف.

ويرتبط بمدخل الضرورة عدد من القواعد منها قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو رخصة، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، "والضرورة تقدر بقدرها"، و"الميسور لا يسقط بالمعسور"، و"الضرر لا يزال بالضرر"، أما نظرية الضرر فتأصيلها يرجع إلى أصل كلي "لا ضرر ولا ضرار"، وهذه النظرية تؤلف منظومة موضوعية لمفهوم عصمة الإنسان عن الإضرار به في دينه أو نفسه (كيانا ماديا ومعنويا، الذات أو الجماعة)، أو عقله أو عرضه أو ماله وذلك بالمنع من الضرر ابتداء، ومفهوم الضرر في الاستعمال الشرعي يتسع ليشمل الضرر بنوعيه المادي والمعنوي، ويشير إلى إلحاق الأذى وإدخال الفساد على الآخرين من غير وجه حق.

ولقد حدد الشرع ضوابط لكي يكون الضرر معتبرا منها أن يكون أداء التصرف إلى الإخلال بالمصلحة محققا في الحال أو في المستقبل لا موهوما أو

نادرا، وأن يكون ذلك الإخلال بينا، وأن يكون هذا الإخلال على وجه التعدي أو التعسف أو الإهمال لا على أنه وجه الحق، وأن تكون المصلحة محل الإخلال مشروعة في الأصل، وأن تكون المصلحة محل الإخلال مستحقة للمضرور بأي وجه من وجوه الاستحقاق، ويرفع الضرر إما بالجزاء العيني للضرر أو بالجزاء التعويضي للضرر أو بإيقاع عقوبة حدية أو تعزيرية على محدث الضرر.

وقاعدة "الضرر يزال" تنضبط بعدد من الضوابط منها أن الضرر يزال، لكن لا بضرر مماثل له، ولا بضرر فوقه بالأولى، بل بضرر دونه، فيزال الضرر الأشد باحتمال الضرر الأخف، والضرر العام باحتمال الضرر الخاص، وكل هذا إزاء كان الضرر محقق الوقوع في الحال (أي واقعا بالفعل)، أما إذا كان متوقعا أي محقق الوقوع في المستقبل، فإنه تعمل في مواجهة تلك القاعدة "الضرر يدفع بقدر الإمكان".

أما نظرية المآلات، فتعتبر هذه النظرية المفضية إلى اعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي، حيث يتوقف نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية على مراعاة الخصوصيات والنظر في المآلات، وهنا نجد إشارة إلى ضرورة "علم التدبر" ونظرية المآلات تعتمد على أربع القواعد هي الذرائع والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان، وهكذا تكون نظرية المآلات إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وصيرورتها، وما يترتب عليها من آثار متتابعة، وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال وفي الاستقبال، وأن تسكين نسق الأولويات يتطلب أن

تظل الأصول أولى من مكملاتها، والأصل أولى من فرعه، والمقاصد أهم من الوسائل، فضلاً عن أن سلم الوسائل لابد أن يتحرك ضمن حركة اختيار "الأحسن".

ومع هذا قد تحدث أخطاء في عمليات التحريك والتفعيل والتشغيل تتمثل في الاستغراق بالجزئيات والتفاصيل، والانشغال عن الكليات، والعجز عن رد الجزئيات إلى الكليات والفروع إلى الأصول، وعدم فهم العلاقة الدقيقة بينها، والتشبث بالتقليد والتبعية واعتبارها مصدر أمن يحمي من المغامرة لاكتشاف المجهول بالإبداع أو الاجتهاد، وتقديم النوافل على الفرائض، أو تضييع الفرض في سبيل النفل، والعزوف عن الأخذ بالأسباب والميل إلى تجاوزها لأدنى سبب تواكلاً وكسلاً، وعدم التمييز بين الحق والرجال، والانحراف بالتفكير وخطته نتيجة منهجيته، والخلط الشديد بين ما هو ثابت أو أقرب إلى دائرته وما هو متغير أو أقرب إلى مجاله، والرغبة عن التأصيل الدقيق، والتمحيص العميق، والميل إلى الارتجال بدعاوى مختلفة، والتسوية بين التخطيط الدقيق للأمور وبين الارتجال.

وغالبا ما تؤدي الاضطرابات في رؤية ميزان الأولويات إلى اضطراب الرؤى للذات والآخر والموقف، وحين لا تستحضر الأولويات، ينشغل الناس بالشعارات والتهاويل، ويتجاوزون المضامين، وتجاوز الأولويات يؤدي إلى الفصل بين العلم والعمل والفكر والنظر والممارسة، وتجاوز الأولويات قد يؤدي إلى ممارسات خاطئة كثيرة، تنطلق من اضطراب المفاهيم، واختفاء المساحات

المميزة والفاصلة، وقد تدفع إلى تجاوز الواقع كله بالهروب منه، وإلى هيمنة التفكير الأحادي، واللجوء إلى الأحكام المسبقة دون دراسة أو فحص أو تبين والتسرع في إصدارها، ويدفع نحو اللجوء للتأويل دائما خاطئا أو صحيحا لدعم سلوك أو ظاهرة، ويؤدي إلى فقدان مداخل النقد والتصحيح الذاتي، أما الاجتهاد الأولوي فيكون في مجال النصوص والأدلة، وفي مجال الطاعة والامتثال.

فيما يتعلق بالواقع الدولي فإنه يفرض عناصر تتعلق"بالحالات"، و"الأطراف الفاعلة" فيها، و"الوجهة والاتجاهات"، و"الهدف والمقصد"، و"مناهج النظر والتعامل والتناول"، و"مستويات التعامل والتفاعل"، و"التسكين والتقويم" فالأحوال تتفاوت بين الضرورة كحالة استثنائية طارئة، وأحوال اعتيادية، وتتراوح بين دفع ضرر أو جلب مصلحة، وهذه الأحوال تتطلب نهجًا متكاملاً في الفقه الكامل والمتفاعل (من فقه الحكم والواقع والتنزيل والمنهج، الواصل فيما بينها جميعًا).

وهنا يمثل النموذج المقاصدي القاعدة التي تستند إليها أحداث التعامل الدولي وحالاته والفتاوى والنوازل المتولدة عنه، وهنا تصبح الفتوى رأي عام يتعلق بعملية القرار السياسي، واختيار بين بدائل ضمن السياسات والمواقف، وهي مدخل لإضفاء وتأسيس الشرعية، وهي رؤية استقبالية للأمور، وهي عملية بحثية، إن الفتاوى تتطلب وفق هذه الرؤية عناصر فقه ممتدة ومتداخلة ومتفاعلة، كحلقات مترابطة، من فقه الحال وفقه السؤال وفقه المجال، وفقه

التاريخ وذاكرة الفتوى، وفقه البيئة والسياق، وفقه الواقع والواقعة، وفقه المآل، وفقه الاستقبال، وهو ما يحرك عناصر تفكير منهجي يرتبط بتعانق عناصر الفقه الحضاري وصياغة الفتاوى الحضارية والإستراتيجية.

أما آليات الدمج بين النموذج المقاصدي والعملية الإفتائية فتتطلب جدول التسكين وجدول الحالة والبيئة الاجتهادية وجدول وميزان الأدلة، ويمكن تطبيق هذه الجداول على الفتاوى المتعلقة بحرب الخليج الثانية والصراع العربي الإسرائيلي، كذلك قد يصلح هذا النموذج المقاصدي في بناء المواقف الإستراتيجية في حال قضايا الأمة المزمنة والتي تعايشت معها فترة طويلة في إطار الدراسات المستقبلية لحال الأمة والمواقف والسياسات والخطوط الكبرى لها، وذلك من خلال الخطوات التالية لوصف العمل (مجال الفعل (الخمس)، حركة الفعل (الحفظ)، المستويات (فكر / نظم / حركة)، طبيعة (المجال)، السعة الشخصية (المجال الشخصي)، السعة المكانية (المجال المكاني)، السعة الزمنية (المجال الزمني)، أما نقل النموذج المقاصدي لمجال العلاقات الدولية، فنظرا لظهور الدولة القومية كلاعب أساسي على الساحة الدولية والتي همشت دور الدين في الحياة السياسية فقد أصبح من الضروري أن نتأمل عناصر الدور الإفتائي في الدولة القومية وحدوده في إطار المسموح والممنوع، والمباح والمتاح.

المبحث الثالث: نماذج التشغيل: الفاعلية والمجال:

الواقع ليس مجرد نقطة زمانية أو مكانية، بل هو أبعد من ذلك فهو ذاكرة تاريخية وأحداث معاصرة ومستقبل محل التدبير والاستشراف، والواقع كذلك

داخلي وإقليمي ودولي حتى يشمل كامل المعمورة وربما الكون، وهو أيضا متنوع الجوانب فهو اقتصادي واجتماعي وثقافي وسياسي وبالجملة حضاري، ويمكن تفعيل وتشغيل عناصر المدخل القيمي السباعي من خلال استخدام النماذج التاريخية سلبية وإيجابية في ضوء عناصر الحركة التاريخية، ويمكن كذلك استخدام مدخل السنن مع الدراسات المستقبلية.

فيما يتعلق بالنماذج التاريخية ومدخل القيم لدراسة التعامل الدولي وكيفيات التشغيل، فإن قيمة التاريخ تكمن في جوهرها في إطار الإمكانية لتحويل عالم الأحداث إلى نماذج تاريخية، تؤثر في الفهم السنني للتاريخ من جهة والاعتبار بأيام الله من جهة أخرى، فالنماذج التاريخية وفق هذه الرؤية "محاولة لدراسة الخبرة المسبقة في ظاهرة ما" وهي تقدم صور النجاح مع ما تعينه من تساؤلات، وصور الفشل مع ما تفرضه من استفهامات، وتربط بين الأصول الفكرية وأصول الممارسة الحركية والعملية، فالنموذج التاريخي هو عملية مقارنة بين المواقف، وهو عملية اقتطاع للموقف من حيث الواقع الحركي وإحالته إلى متغيرات أصيلة وأخرى تابعة، وهو تقنين للخبرة التاريخية انطلاقا من علاقة السببية، وهو بهذا يكون دورة كاملة للمنطق السياسي.

أما المدخل القيمي السباعي فيقوم بوظيفتين وهما أن هذا المدخل يعبر عن إمكانات منهاجية على مستوى الوصف والرصد لعالم الأحداث، وأن هذا المدخل يقوم بدور مماثل ضمن عمليات التقويم لجملة النماذج التاريخية على تنوعها، وبالنسبة للقياس المنهجي، تعتبر منظومة القيم السباعية بكل عناصرها

وتفاعلاتها نموذجا قياسيا متكاملا يمكننا أن نقيس عليه عالم الأحداث، والنماذج التاريخية وفق عمليات التشغيل هي فترات زمنية يمكن اقتطاعها وتتسم بجملة من الخصائص والسمات المميزة، تتعلق فيها الوقائع والواقع بالأحكام الفقهية فتحرك الواقع نحو الحكم، وتحرك الحكم نحو الواقع في إطار اعتبار الواقع، وفقه الحكم في إطار عملية تفاعلية تؤسس لفقه التنزيل، وهنا تبرز المسألة القبرصية كمثال يحتذي به في الفقه الحضاري، حيث طلب فيها رأي العديد من الفقهاء (استطلاع آراء)، وكلهم تناولها وانتهى إلى رأيه، وأن اختلافهم في الرأي كان في مسألة واحدة وفي واقعة محددة بعينها، وأنهم جميعا تناولوها في وقت حدوثها، وتتبع فتواهم وأقوالهم فيما يبين أنهم جميعا نهجوا نهجا واحدا في الإفتاء وإن اختلفوا في الرأي وكان نهجهم يتلخص في ذكر الواقعة حسبما رآها كل منهم، وإيراد النص الشرعي الذي يحكم تلك الواقعة حسب رؤية الفقيه لها، واستخلاص الحكم الشرعي، وقد اعتمدوا وسائل مهمة تمثلت في تكييف الواقعة، واستعراض نصوص الهيكل التشريعي العام، وتنزيل حكم النص على الواقع وتحديد الحكم الشرعي والقانوني، وهكذا يمكن تفعيل فكرة النموذج التاريخي والخروج من الواقعة ومن الواقع إلى التنظير، ومن المتغير إلى الثابت، ومن التطبيق إلى السنة والقانون.

وبالنسبة للنماذج التاريخية فوفق هذه الرؤية المستندة إلى مدخل القيم، فإنها تؤكد أن التاريخ من أهم مصادر التنظير، التاريخ وباعتباره معملا تجريبيا للتفاعلات يمكن أن يكون ما يشبه الاستدلالات والسوابق والقرائن التي

تستقي من الواقع التاريخي، وهكذا يمكن استخدام أحد النماذج التاريخية لنستدل على كيف كانت الحركة الدعوية سلوكا لممارسة الوظيفة الحضارية، واستخدام نموذج آخر ليبين كيفية ممارسة الدعوة من خلال العلاقات التجارية والاقتصادية، على أن تتم عملية تشغيل هذه النماذج من خلال تفعيل السوابق التاريخية ووضعها في مقامها اللائق في إطار العمليات البحثية، والبحث في عناصر التواتر التاريخي، كما يمكن تشغيل نموذج تاريخي آخر يتمثل هدفه في تحديد وضع الدولية الإسلامية في خريطة وهيكل توزيع القوى العالمية في الفترات المتتالية من التطور التاريخي للنظام الدولي على نحو يوضح صعود وهبوط الخلافات الإسلامية المتعاقبة والقواعد التي حكمت هذه العملية والعوامل المختلفة التي كانت وراءها.

فيما يتعلق بالنماذج المعاصرة في التعامل الدولي، فهناك نموذج الدراسات الرصدية أو الوصفية والذي يمكن توظيف المدخل القيمي معه لبناء عناصر رؤية مهمة لعمليات الوصف والرصد لحركة التعامل الدولي، ليحدد شروطا ومعاييرا في عملية الوصف والرصد لتنطلق منها تجليات الممارسة والحركة والفعل والفاعلية والآراء والتوجهات والمواقف والأحكام.

فالقيم في النهاية تشكل مفاهيم قادرة على إبراز تأثيراتها في عمليات التوصيف والرصد والتصنيف، وأن هناك أصولا يجب مراعاتها منها اعتبار الذاكرة التاريخية جزء لا يتجزأ من وصف الحدث المعاصر فلا ينشأ الحدث في فضاء تاريخي، وأن الوصف لابد أن يتحرك ضمن عناصر وصف منهجية.

وهناك نموذج الدراسات التفسيرية الذي يمكن أن يستخدم بعض لبنات المدخل القيمي (السنن- المقاصد)، (الشرعة -الفتاوى)، (حرب الكلمات وتأثيرها على جامعية الأمة وفاعليتها) وهنا تمثل حرب الخليج الثانية مثالا واضحا لتوظيف هذا النموذج التفسيري لخلق عقلية الوهن من خلال الجمع بين مقولة الوهن والسنن المتعلقة بها، فحركت عناصر تفسير مهمة لا تقف عند حدود وقائع الحدث الآني أو تفصيلاته، بل تراه ضمن عناصر الذاكرة التاريخية، والسنن التاريخية والاجتماعية والنفسية، وتواتر الأحداث التاريخية، وتمركز بؤر الوهن في الكيان العربي والإبقاء عليها دون حل في إطار عمليات استدعاء عند الطلب في إطار صناعة الحدث.

وهناك نموذج الدراسات التقويمية في سياق المفاهيم وما تحمله من رؤية للعالم، وهنا يكون مدخل القيم من أهم مداخل التقويم للبحث في أصول التحيز في البنية المفاهيمية وحركتها، سيرتها وصيرورتها، ومآلاتها، وكيف تكمن خلف المفاهيم شبكة علاقات القوة والتي تكسب المفهوم حجية وانتشارا، فعناصر تقويم النظام العالمي الجديد ضمن عالم أفكاره وعالم نظمه وعالم أحداثه، وكذلك عالم مفاهيمه ورموزه، من الأمور التي تجعلنا نبحث كل ذلك في إطار "موضع الأمة من ذلك النظام وحركة وحساب الخسائر والمكاسب، وقدرات الأمة في ظل هذا النظام وذلك في إطار مفهومي الأمة، وبناء الحضارة العمرانية، وإثبات فاعليات الأمة وتعظيمها والتحديات التي تجابه بها.

وهناك أيضا نموذج المراجعات البحثية للكتابات المعاصرة حول العلاقات بين الدول الإسلامية والذي يستخدم عددا من الأطر للمراجعة منها تقديم العروض النقدية وفق أطر إرشادية ونماذج مرجعية، وتقديم العروض وفق البحث عن الحجة الرئيسية، والعرض المفاهيمي للكتاب، واعتبار فكرة الكتاب، وهذا المدخل يحرك أصول النظر لقضايا الوحدة والتعدد والعلاقات مع الغير، والنظر للآخر، وأحوال القوة والضعف، والتفسير الأخلاقي لحركة العلاقات الدولية.. وغير ذلك، فمثلا موضوع "هجرة العقول" هو من أهم الموضوعات التي ترتبط بالواقع العربي والإسلامي وترتبط بمعادلات الإطار الدولي في نفس الوقت، ولذلك فهو من الموضوعات النموذجية وفق معايير النموذج المقاصدي حيث يبين هذا الموضوع كيف أن موضوعات تختفي من على الأجندة البحثية ضمن علاقات قوة متنوعة، فتحريك هذا الموضوع ليحتل مكانته التي تليق به في الأجندة البحثية يتطلب نقد مفهوم هجرة العقول بالمعنى المتداول، واقتراح بإعادة بناء المفهوم في ضوء المنظور الحضاري، وإضافته إلى أجندة الموضوع فضلا عن الاستمرار في بحثه، وتوضيح جملة الخرائط التي توضح الوعي بالأجندة وكيفية صناعتها.

فيما يتعلق بنموذج استشراف معالم المستقبل في التعامل الدولي، المعتمد على رؤية من منظور السنن المجتمعية والحضارية، فقد برزت بحوث المستقبل لتعبر عن إضافة المستقبلية كمنهاج، فهي تعتمد على طريقة السيناريوهات التي تعتبر أكثر تعلقا بعالم الأحداث خاصة أحداث الأزمة وهي الأكثر استخداما في

الدراسات السياسية بوجه عام، والقيام بالدراسات المستقبلية أمر مفيد لاشك من الناحية المنهجية والعملية في صنع السياسات، وتحديد المواقف في إطار تحديد الفعل، وبدائله، والاختيارات وإمكاناتها.

إلا أن استخدام طريقة السيناريوهات في بحث القضايا المتعددة في المجتمع العربي والإسلامي عليه عدد من التحفظات منها التعويل من جانب بعض هذه الأبحاث على الانطلاق من نقطة الحاضر إلى المستقبل دون ربط كل ذلك ربطا كافيا بالحركة التاريخية في حلقاتها الزمنية المتتابعة، كما ظلت بعض دراسات سيناريوهات المستقبل قاصرة عن تحقيق عناصر الضبط العلمي لهذه التصورات، وأن فكرة السيناريوهات التي تعتمد في جوهرها على حساب الاحتمالات تجد جوهرها في هذا المنظور السنني – وفق مقولاته الأساسية الحاكمة- المستند إلى الحقيقة القرآنية التي تشير إلى سنة أساسية في الفعل الحضاري ونسبته إلى فاعلة بدقة، دون تمويه أو استقالة أو إحالة على الغير.

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نقدم رؤية تستلهم المنظور السنني، تستطيع أن تحرك عناصر ثلاثة؛ الأول الاعتبار كمفهوم منهجي يرتبط بأصول النماذج التاريخية، والثاني علم الحركة كمعنى ملازم للحركة الحضارية الفاعلة في الزمان والمكان، والثالث علم التدبر والتدبير ليعبر عن عناصر استشراف المستقبل، ولذا فإن المدخل الذي يعتد بفقه السنن وتأصيل قواعد منهج التفكير السنني يحدد عناصر الدراسة المستقبلية؛ لا فقط في إطار معاني المفعولية، ولكن في سياقات الفاعلية، وأن المعاني التي تحرك صوب "شرطية السنن" هي التي تجعل

من استشراف المستقبل معنى علمي في إطار صناعة فعل الشرط وتحصيله وتمكينه، حتى يمكن بلوغ جواب الشرط في إطار اعتبار عناصر الإمكانية والإرادة والعدة.

٣- المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام: الجزء الثالث ١٩٧ صفحة.

مقدمة:

تتحدث عن مصادر التعامل المنهجي مع الأصول الإسلامية في بناء الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية وهي القرآن والسنة والسيرة والتاريخ والفقه، بالنسبة للقرآن فإنه سيتم بناء موضوع البحث في عناصر مترابطة في سياق فكرة حاكمة ضابطة، ثم تحديد الآيات المختلفة والمرتبطة بموضوع البحث، وكذلك ضرب الأمثلة من القرآن بما يحقق وحدة بناء الموضوع، أما السنة فهي أصل من أصول التشريع وذلك لمنزلتها من القرآن ولصدورها عن الرسول، وبالتالي فإن عملية فهمها تعين على تأصيل الرؤية الإسلامية لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وبالنسبة للتاريخ الإسلامي فقد تعددت عطاءاته للتنظير السياسي حيث يقدم توضيح لكيفية إيناع كثير من المفاهيم السياسية وتطورها وكيفية ارتباط الفكر بالحركة بالنظم في النسق المعرفي السياسي الإسلامي، وفي رصد التطورات المختلفة للنظام السياسي، أما الفقه فقد تلاحظ أن هناك هوة بين جهود الفقه الإسلامي التقليدي والعلماء المعاصرين بالرغم من عدم توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري، وكذلك لا يجب تطويع المبدأ الشرعي لكي يتوافق مع الظروف الدولية المعاصرة.

- د. سيف الدين عبد الفتاح: القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام؛ خبرة بحثية:

إن أهم صعوبة تواجه الباحث في العلوم السياسية تتمثل في كيفية التعامل مع مصادر أريد لها أن تكون بعيدة بموضوعاتها ومكوناتها عن مجال تخصصه، ومن الصعوبات أيضا النظر إلى الواقع باعتباره المحور للموضوعات التي يجب أن يتعامل معها الباحث في العلوم السياسية، فالواقع قد يكون ذا توجه علماني يقصي الدين من كل قطاعات الحياة الحضارية أو واقع ذا توجه متجدد في مقولاته وألفاظه مما يؤدي إلى توجيه القرآن والسنة وفقا لهذه المقولات والألفاظ، وهناك صعوبة أخرى تتمثل في أن المراجع القديمة والحديثة التي تعاملت مع القرآن اقتصرت على مداخل بعينيها مثل الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمفسر، والمطلق والمقيد، ومن الصعوبات الأخرى نجد تنوع التفاسير وتنوع مداخلها واختلاف مدارسها ومذاهبها والتباين بين اهتماماتها واتجاهاتها، وآخر هذه الصعوبات يتمثل في عملية التنظير والتكامل بين مستوياتها.

القرآن وتنظير السنة:

إن القرآن الكريم يختلف في نظمه عن معهود المؤلفات البشرية الأخرى؛ وذلك لأنه ليس على شاكلتها، وإنما يتميز بخصائص يعجز العقل البشري أن يحصرها، ولكن العقل يمكن أن يقف على ما يحتاجه منها، ولذلك عندما أنزله الله فقد أنزله منجما حتى تتجاوب معه الطبيعة البشرية في وقت نزوله حسب إمكانيتها، لكنه سيظل دائما المرتكز الذي يقوم عليه الإسلام؛ لذلك جاءت التفاسير التي دارت حوله بين تفاسير جزئية وتفاسير نهجت النهج الموضوعي،

فبالنسبة للتفاسير الجزئية فمنها من ينتمي إلى المنهج النقلي ومنهج السنة النبوية والمنهج اللغوي والمنهج العقلي الاجتهادي وغيرها، ومن هنا يجب توفر مجموعة من المعايير في اختبار التفاسير التي تتعامل مع الموضوع، وهي ضرورة تمثيل التفاسير المختارة مدارس التفاسير المختلفة، وكذلك تمثيلها للعصور الزمنية المختلفة، وكذلك وجود المصادر المكملة لهذه التفاسير، بالنسبة للنهج الموضوعي في التفسير فإنه ينصرف إلى ثلاث نواحٍ وهي اعتبار القرآن وحدة كلية موضوعية واحدة والسورة تمتلك عناصر تؤكد الوحدة الموضوعية لها، وكذلك الانطلاق من الموضوع المحدد المرتبط بأي من مناحي الحياة، وهناك عدد من القواعد يجب اتباعها عند التعامل مع النهج الموضوعي وهي (ضرورة تحديد الموضوع المراد دراسته بدقة – ضرورة جمع الآيات المرتبطة به – معرفة بهذه الآيات وعناصر تفسيرها – الاستعانة بالتفاسير الجزئية لهذه الآيات – التحقق والتثبت من الجمع الموضوعي – معالجة الجمع بين الأدلة جمعا حقيقيا وليس ميكانيكيا فحسب – بناء الموضوع واستقراء عناصره – في حالة توهم التعارض يتم الجمع بين الأدلة، ويتم وفق اتباع قواعد ترجيح وضوابط مفصلة في كتب أصول الفقه – ترابط الأدلة للوصول إلى تقعيد القواعد – تحديد إمكانيات وإشكال الصياغة التنظيرية – ربط القواعد بمقاييس الشريعة والرؤية القيمية الكلية – محاولة تنزيل القواعد على الواقع المعاصر والإجابة على مشكلاته).

الموضوع ونصوص القرآن المتصلة بالعلاقات الدولية في الإسلام:

إن تحديد موضوع العلاقات الدولية في الإسلام من خلال البحث عن آيات القرآن الكريم المتعلقة به يتطلب: - (القراءة المتأنية للقرآن للبحث عن مفاتيح وعناصر الموضوع – جمع الآيات من خلال المفاتيح والعناصر – محاولة النظر في الكتب التي ألفت في العلاقات الدولية في الإسلام وجمع الآيات التي حوتها تلك الكتب – معاودة قراءة القرآن لسد الثغرات التي ظهرت من خلال قراءة الكتب السابقة – تصنيف الآيات لموضوعات التوجه إلى التفسيرات الجزئية – ملاحظة الكتابات الأخرى المكملة).

أبجديات فهم النص القرآني وبيئته:

(١) ترتيب النزول (مكي القرآن ومدنيه) حيث يساعد ذلك على فهم النص وتفقه أساليب القرآن والوقوف على السيرة النبوية.

(٢) أسباب النزول حيث إن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب وكذلك المعرفة بظرف النص وملابساته وارتباطه بالواقع ووضوح الأحوال عند التنزيل وكذلك تساعد على فهم بيئة النص.

(٣) الناسخ والمنسوخ مع العلم بأن النسخ لا يدخل الأحكام الكلية والمبادئ العامة والأحكام المتعلقة بالعقائد وأمهات الفضائل والقيم والأحكام التي لا تحتمل المشروعية كالكفر والظلم والأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتباين نفعا ودلالة.

أبجديات فهم النص القرآني:

(١) اللغة العربية: فمعرفة اللغة العربية هي من علوم الوسائل والآلة التـي لا يفهم القرآن إلا بها.

(٢) العام والخاص حيث يساعد ذلك على فهم الأسـاليب القرآنيـة ومعرفـة الألفاظ وتحديد مقاصدها.

(٣) المجمل والمفسر، فالمجمل هو ما اجتمعت فيه المعـاني مـن غـير رجحـان لأحداهما على الباقي فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمل.

(٤) الإطلاق والتقييد، فالتقييد يـؤدي إلى التحديـد والتخـصيص، ومعرفـة المطلق والمقيد تبعث على فهم الأحكام وتحديدها وكلها مزيلة ما قد يـوهم مـن غموض.

(٥) المحكم والمتشابه، فالمحكم هو ما حكم المراد به عن التبديل والتغيير، أما المتشابه فهو ما تشابه بعضه ببعض بحيث يلتبس على الناظر لا فيه.

التفسير والتنقية:

التنقية تعني استبعاد الأشياء التي تختط مناهج لا تأخـذ في اعتبارهـا منظومـة الأبجديات المنهجية الأساسية في التعامل مع النص القرآني، ومن هذه الأشـياء الإسرائيليات وتفسيرات أصحاب المـذاهب العلمانيـة ومقـولات الاستـشراق وكذلك القراءات الجديدة التي حاولت اتباع مناهج أو نقل مناهج غربية.

جمع الاجتهادات حول النص: شروط ذلك:

(١) أن يكون كل من المتعارضين ثابت الحجية.

(٢) أن لا يؤدي الجمع إلى بطلان نص من نصوص الشريعة.

(٣) أن يكون المتعارضان متساويين.

(٤) أن لا يكون الجمع بالتأويل البعيد.

(٥) أن لا يصطدم الجمع مع نص صريح.

(٦) أن يكون الباحث أهلا لذلك.

(٧) أن تكون الأدلة قابلة للتفاوت.

(٨) أن يتساوى الدليلان في القوة.

الاستقراء والجمع بين الأدلة:

الاستقراء هو تصفح أمور جزئية ليحكم بها على أمر كلي. هناك استقراء كلي يتمثل في تصفح جميع الجزئيات، واستقراء ناقص يتمثل في تصفح أغلب الجزئيات، أما الاستقراء المقوى فيتمثل في تصفح كليات للتوصل إلى كليات أعم، فالاستقراء المقوى يعتبر قاعدة لعملية التنظير، وعملية التنظير لا بد أن ترى الكليات استقراءً من الجزئيات ولا ترى الجزئيات إلا في ضوء الكليات، ولا ترى التابع إلا بضمه إلى أصله، وتجعل من ميزان الأولويات عنصرا أساسيا في عملية التنظير.

القرآن الكريم والتنظير:

القرآن الكريم هو المصدر التأسيسي لعملية التنظير، وهو قاعدتها والضابط والحاكم والمعيار عليها، والتنظير يتضمن على الأقل أربعة مستويات:

(١) يعنى بتأسيس الرؤية الكلية.

(٢) يعنى بالمفاهيم الأساسية والفرعية وعملية بنائها.

(٣) يعنى بالتأصيل لنماذج تاريخية تحقق مقصد العبرة.

(٤) ضرورة التعامل مع الدافع.

نماذج الإشكالات المقارنة حول الجمع بين الاجتهادات حول النصوص (آية السيف وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام):

بالنسبة لتطبيق التنظير على آية السيف فإنها تتضمن العديد من الإشكالات التي تستدعي الضوابط المنهجية المختلفة حيث توجد ثلاث اتجاهات حيالها:

(١) نسخ آية السيف كل الآيات التي يتعارض موضوعها لما تقرره.

(٢) لا تنسخ أي آية.

(٣) النسخ ولكن مع التفريق، فالأول أفرط في النسخ والثاني أهدر حقيقة النسخ والثالث هو الوسط العدل، حيث يؤكد على وجود النسخ وفق ما قررته الأدلة الظاهرة والواضحة حيث يضع في الاعتبار منظومة القواعد المنهجية والأبجديات الأساسية للتعامل مع النصوص القرآنية.

- د. أحمد عبد الونيس: السنة النبوية ودراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

أولاً: التعريف بالسنة وبيان منزلتها من الكتاب:

السنة أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها وهي كل ما صدر عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أو تعلق به – غير القرآن – من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي، والسنة الصحيحة تصبح هي والكتاب في منزلة

واحدة من حيث الاعتبار والحجية؛ فهي إما دالة على الحكم الشرعي كما دل عليه القرآن الكريم، وقد تكون مبينة لما جاء به الكتاب بأن تفسر مجمله أو توضح مشكله أو تقيد مطلقه أو تخصص عامه، وقد تكون دالة على حكم سكت عنه القرآن.

ثانياً: صحة السنة وثبوت نسبتها إلى الرسول r :

لقد استوثق الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع حديثه، فكانوا يعيدونه عليه، ثم كان عصر الصحابة حيث كان أبو بكر وعمر وعلي وزيد بن ثابت يعدلون ويجرحون، ثم جاء عصر التابعين حيث بحثوا عن الضبط والعدالة، ثم كانت هناك شروط لعالم الجرح والتعديل تمثلت في العلم والتقوى والورع والصدق وغيرها.

ثالثاً: فهم السنة:

يتم ذلك من خلال فهم الحديث كوحدة مستقلة بذاتها، وذلك من خلال الوقوف على حقيقة ألفاظه والتمييز بين الحقيقة والمجاز وبين القصد العام والحالة الخاصة، وفهم الحديث في ضوء أسبابه، ثم بعد ذلك في علاقة الأحاديث بعضها ببعض التي وردت في الموضوع الواحد مع النظر إليها نظرة شاملة، ثم بعد ذلك فهم السنة في ضوء القرآن.

- د. مصطفى منجود: ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات الخارجية في عصر النبوة والخلافة الراشدة:

مقدمة عامة: طبيعة التاريخ وموقعه من التنظير السياسي للعلاقـات الخارجية في الإسلام:

يمثل التاريخ الإسلامي الرافد الأساسي للخبرة الإسلامية؛ لذلك فإن التنظير السياسي له عناصر أربعة وهي مجموعة المدركات المجـردة في البنـاء والتأسـيس والممارسة الأساسية التي يستهدف التنظير إرساء قواعدها الشرعية المستمدة من تأسيسه وفق أصول المجتمع المسلم وشبكة العلاقات والارتباطات التي يمكـن من مجملها بلورة مجموعة من السنن العامة، ويقدم التاريخ الكثير مـن المفـاهيم على مستوى التطبيق مثل البيعة والخلافة وغيرها، وكذلك يقـدم تقيـيما لعلاقـة الفكر بالحركة بالنظم في البناء المعرفي السياسي الإسلامي، كما يقـدم التطـورات المختلفة للنظام السياسي الذي تعامل به المـسلمون داخليـا وخارجيـا، وأخـيرا يقدم النماذج التاريخية المختلفة في القيادة ونظم الحكـم بالنـسبة لعطـاء التـاريخ لتنظير العلاقات الخارجية، ولقد قدم التاريخ مفهوم العلاقـات الخارجيـة ذاتـه وأشكال هـذه العلاقـات ووجهـات التعامـل في العلاقـات الخارجيـة وإدراك الآخرين لحقيقة العالمية في الدعوة الإسلامية، كما يقدم القيمة السياسية ونظريـة الدولة وعلاقات السلم وعلاقات القتال، وهناك عدد من المبادئ عند التعامـل مع التاريخ؛ أولها أنه مصدر تابع وانتقائي وتجميعي، ولا يخص رؤيـة واحـدة، وأن كل ما فيه ليس غيبا مجهولا.

أولاً: تميز السيرة في التاريخ الإسلامي:

السيرة تنفرد بالحجية بعد القرآن عـلى التـاريخ، وذلـك لتلازمهـا مـع نـزول الوحي الإلهي ولعدم ابتعادها عن السنة، ولقد وصلت إلينـا بـما لا يـدع مجـالا للشك في وقائعها البارزة، وهي أول تجربة إنسانية طبقت التعـاليم الإسـلامية،

وكذلك فإن الوحي ربط النبوة بالإنسانية فأضفى عليها حصانة وطهرا لم يبلغها أي عصر، وكذلك تفردت السيرة بثبوت كثير من المعجزات الإلهية، ولقد مثلت السيرة مبتدأ التاريخ الإسلامي حيث تعددت مصادر السيرة وسبقها في التدوين.

ثانياً: تحليل مواقف الصحابة في الحياة السياسية:

إن المسلك الصحيح لتحليل حياة الصحابة للتأسيس لبها يتمثل في عدم الخلط بين عدول الصحابة في الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم وبين كونهم بشر غير معصومين من الزلل والخطأ، ومع ذلك فعلينا أن نغلب الحق الذي اشتهروا به على هفواتهم والحذر الشديد من الوقوع في ما وقع فيه أصحاب المذاهب الضالة من سب الصحابة؛ ولذلك وجب اللجوء إلى المصادر الموثقة عند تحليل حياتهم.

ثالثاً: ضبط الرواية التاريخية:

هناك جملة من الحقائق تتعلق بتجميع السلف من المؤرخين للمادة التاريخية وهي أن بعض السلف أعلنوا أنهم جمعوا كل ما وصل إليهم؛ ولذلك حذر بعضهم من أن بعض الرواة قد يكون مستنكرا، وكانوا يوردون أخبار مخالفيهم في الفكر والعقيدة، وأن هؤلاء المؤرخين تمتعوا بالحيادية في أحلك الظروف، وكانوا يوردون السند لتمكين القارئ من الحكم على الرواية من خلال الحكم على رواتها، وهناك عديد من المزالق منها صعوبة التعامل مع الكتابات التراثية التاريخية، وكذلك الوقوع في دائرة ما تقدمه روايات الإسرائيليات والروايات

المتحلة عقديا ومنهجيا، وكذلك إهمال كتابات المؤرخين المسلمين من التاريخ الإسلامي والانسياق وراء إسقاط الدور الحضاري للمسلمين في سيرة التاريخ الإنساني، وكذلك عدم الوصول إلى الغاية الأساسية من دراسة التاريخ وهي اكتشاف السنن التي تحكم حركتها، وأهم ملامح هذا المنهج هي تقديم الروايات المتاحة حول الواقعة بنقد متنها وسندها، وكذلك الاستفادة من منهج النقد عند المحدثين ومعرفة حدود الأخذ من روايات أصحاب الأهواء والفرق والمستشرقين والاستفادة في نقل الروايات ونقدها إلى المصادر الأصلية.

رابعاً: قراءة الرواية التاريخية:

توجد قراءة داخلية للنص لها ثلاث مستويات؛ الأول عدم تجاوز النص من حيث استنطاق ما فيه من مفاهيم ومدركات، والثاني يعتمد على ما لم يقله النص وكان يريد أن يقوله، والثالث ما يريد النص قوله بدلالات مختلفة غير مباشرة، أما القراءة الخارجية فلها مستويان؛ الأول: المقارنة بين النص والنصوص المتضمنة روايات متشابهة حول نفس الواقعة التاريخية، وهذه القراءة سواء الداخلية أو الخارجية قد يقودها فكر دفاعي أو فكر بنائي، ويجب التنبيه على القارئ أن يكون متجردا غير متحيز ويتصف بالمرونة وعدم الوقوف عند حرفية النص، وكذلك الحفاظ على لغة النص من التبديد والتشويه.

خامساً: بناء النماذج التاريخية وعملية تأهيل الحركة السياسية:

يشير مفهوم النموذج التاريخي إلى محاولة تقنين الخبرة التاريخية وجعلها أساسا من خلال المقارنة بين المواقف، وهنا يجب التفرقة بين النماذج التاريخية الموصى بها

والنماذج التي يعتمد بناؤها على واقع تاريخي خاص بتجربة إنسانية، ومن هنا فإن بناء النماذج يجب أن يقوم على عدة أسس؛ أولها أنها أدوات منهاجية للتحليل السياسي، وثانيها أنها لا تغفل الواقع، وثالثها أنها غير خاضعة للتكذيب أو التشكيك، ورابعها أنها ليست مؤقتة، وخامسها أنها لا تعول على تفاعلات الكم.

سادساً: الإسقاطات العصرية على النص التاريخي:

قد يراد للنص التاريخي أن يكون تابعا لما يراد منه وأن ذلك يجعله عرضة لعدة إسقاطات منها أن يقرأ النص أو يكتب ليس من خلال مفاهيمه وإنما من خلال مفاهيم وليدة نتاج حضاري مغاير، وقد تصب النصوص في قوالب منهجية للتحليل دونما اعتبار مدى ملاءمة هذه المناهج لمقولات الرواية، وقد يكون الإسقاط مذهبا حيث ينظر إلى النص من نوافذ عقائدية أو سياسية، وقد يكون الإسقاط تفسيرا بإدخال النص في معترك المدارس المعاصرة في تفسيره للتاريخ، وقد يكون الإسقاط في المصادر حيث يتم الاعتماد على مصادر غير أصلية؛ لذلك فإن محاولة الخروج من هذه الإسقاطات لزمت مراعاة الاعتبارات التالية:

(١) أن اللغة العربية تظل هي الأداة الأنسب والأقوم لفهم محتويات النص التاريخي.

(٢) أن صيانة النص التاريخي لا تعني تقديسه أو إبعاده عن لغة العصر.

(٣) الحذر من المناهج الغربية عند التعامل مع عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة.

(٤) أن التاريخ الإسلامي لا يقبل الرؤية التجزئية القائمة على أحادية النظرة.

- د. عبد العزيز صقر: الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية مدخل منهاجي:

تمهيد: مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه:

مادة علم الفقه هي القرآن والسنة، وموضوعه النظر في النص وبذل الوسع في فهمه واستخراج الحكم منه، وهدفه الكشف عن مراد الشرع، والمشكلة هنا تتمثل في هل الفقه فكر أم هو من الأصول؟

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية:

لقد عرف البعض الاجتهاد الفقهي بأنه استفراغ الجهد أو بذل الوسع في تحصيل الظن بالحكم، ومن هنا فإن مناهج الفقهاء لا تؤدي إلى نتائج ترجيحية احتمالية، فقياس الشبه والاستقراء والاستدلال القياسي كلها مناهج تؤدي إلى الظن، وقد أدى ذلك إلى اختلاف الفقهاء وبالتالي اختلاف المذاهب الذي كان له آثار سلبية على المعطيات الفقهية، ومع ذلك فإن الرأي الفقهي يرتبط بالقواعد والمقاصد الشرعية، فالفقه له شقان؛ شق نقلي يقتصر على طلب الأحكام من مصدرها، والثاني عقلي يهدف إلى استنباط أحكام جديدة في إطار الشرع.

المؤشرات النفسية والعاطفية في المعطيات الفقهية:

إن صعوبة قياس حجم الأثر العاطفي والنفسي في الآراء الفقهية يمثل إشكالية عند الاقتراب من التراث الفقهي، فهذا يتطلب ربط الآراء الفقهية بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التي عاشها الفقيه، ومن أمثلة ذلك فتوى أبي

حنيفة في جواز الصلاة بالفارسية بسبب أصله الفارسي وآراءه بتأييد أهل البيت لتتلمذه على يد جعفر الصادق.

علاقة الفقهاء بالسلطة: صورها وآثارها:

لقد تأثرت القضايا الفقهية بالتيار السياسي السائد، ومثال ذلك استعانة المعتزلة بالسلطة لحمل الناس على القول بخلق القرآن، بل تعدى الأمر بأن استعان أصحاب مذاهب بأنصارهم للاعتداء على أصحاب المذاهب الأخرى.

علم الفقه من الداخل: تطور المعرفة والمناهج الفقهية:

لقد مر الفقه بثلاث مراحل؛ الأولى المرحلة الوصفية والثانية المرحلة التجريبية والثالثة المرحلة الاستنباطية، ففي المرحلة الوصفية ساد فيها منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه، وساد المرحلة التجريبية منهج الاستقراء، أما المرحلة الاستنباطية فقد سادها منهج القياس، وببلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية، هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه.

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية:

لكل نظرية فقهية مصادر اختلاف ومصادر اتفاق مع النظريات الأخرى، فمن أوجه مظاهر الاتفاق: اتفاق جميع النظريات على أن القرآن والسنة هما مصدر اشتقاق الأحكام، أما طرق استنباط هذه الأحكام فتختلف من مذهب لآخر، فمدرسة الحديث تقدم خبر الواحد وقول الصحابي على القياس، أما مدرسة الرأي فتقدم الرأي على الحديث الضعيف.

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية:

أولاً: الاختلاف حول الإجماع: حيث اجتمعوا على قبول الإجماع وخالف ذلك الشيعة والخوارج والنظام.

ثانياً: الاختلاف حول القياس حيث توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على الآحاد والحديث المشكوك فيه، أما مالك والشافعي وأحمد فالقياس عندهم ليس له نفس الأولوية.

ثالثاً: الاختلاف حول حجية قول الصحابي؛ فهو عند الإمام أحمد بعد القرآن والسنة، وكذلك عند الأحناف ومالك والرازي والشافعي، وهناك من يشكك فيهم مثل المعتزلة والكرخي.

رابعاً: الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة: لقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد.

خامسا: الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط؛ بالنسبة للاستحسان فقد توسع أبو حنيفة واعتمده مالك فيما لا نص فيه، ولقد أفرط مالك في إعمال المصالح المرسلة، أما الاستصحاب فقد أعمله الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم، أما سد الذرائع فقد توسع فيه أحمد ومالك، أما شرع من قبلنا فأجازه الشافعي ما لم يكن منسوخا في شرعنا، أما العرف فهو ما اتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولا أو عملا.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية؛ دراسة مقارنة:

توجد بعض الملاحظات التي تمكن من الاستفادة من علم الفقه في تحليل العلاقات الدولية؛ أولها أنه من غير المعقول وقوف الفقه عن العطاء منذ نهاية

القرن الرابع الهجري، بل الأصح أنه استمر في عطائه حتى وقتنا الحاضر، ثانيها أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح أنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية، ثالثها أن الجهود يجب أن لا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة.

٤- د. مصطفى محمود منجود: العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية: الجزء الرابع: الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية في الإسلام: ٣٣٥ صفحة.

الفصل الأول: مقدمة منهجية في فقه الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية في الإسلام:

لكي ينبثق منهج دراسة الظاهرة السياسية من الفقه العام عليه أن ينطلق من الكليات المستنبطة من علمي الشريعة وأصول الدين.

المبحث الأول: فقه الدولة الإسلامية: المجال المنهاج للدراسة:

مفهوم الدولة الإسلامية هي ظاهرة إنسانية سياسية تنظم التفاعلات بين البشر الذين تحتويهم تحقيقا لمقاصد سياسية، وهي مطالبة بحفظ الدين وسياسة الدنيا، والمفهوم الثاني بمعنى الوحدة بمعنى أن سمات الدولة الإسلامية واختصاصاتها ومقاصدها تجعل منها نسيجا متميزا وفريدا، والمفهوم الثالث هو العلاقات الخارجية هي ما يحدث بين الدولة وغيرها من الدول وبها يشكل محتوى هذه المجريات من مسارات متعددة، والمفهوم الرابع هو الإطار الإسلامي أي إطار ما جاء به الإسلام من أحكام صريحة وما وافقه وإن لم ينطق به مباشرة، أما حقل المعرفة السياسية الذي ينظر من خلاله إلى مفهوم الدولة الإسلامية وأبعادها وتعاملاتها فهو حقل السيرة من خلال قيم السيرة التي تحدد غايتها وتضبط مقاصدها ومراميها، ومن خلال وحدة السيرة أو أداتها التي تقود المسلمين في

توجهاتهم، وكذلك أساليب السيرة التي تحسم هيئة السيرة وأشكالها، أما الحدود الزمنية للدراسة فهي سوف تغطي عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين.

المبحث الثاني: الضرورة المنهجية:

يوجد عدد من الضرورات المنهجية وهي الإيمان بأن يكون التجديد الفقهي دعوة مستمرة ورغبة البعض في الدفاع عن فكرهم الإسلامي، وكذلك هي مقدمة لترتيب نتائج على درجة كبيرة من الخطورة في عواقبها وآثارها، وكذلك لم يعد يسلم برفض إعطاء الدين في تصريف أوجه كثيرة في هذه الحياة، وكذلك تعرضت الدول التي أعلنت التزامها تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة السياسية والحكم في العالم الإسلامي لانتقادات عديدة، وكذلك طبيعة العلاقات الدولية المعاصرة وما شهدته من تطورات متعددة، وفي مجال دراسة الأدوار والوظائف والتفاعلات اللازمة لها، وكذلك التردي الذي أصاب علاقات المسلمين على مستوى الحكومات والدول، وكذلك حالة الوهن والتداعي على جسد العالم الإسلامي الذي تأتيه من الخارج ومن داخله.

المبحث الثالث: فقه الدولة الإسلامية: الصعوبات المنهاجية:

إضافة الكثير من الغموض والالتباس إلى مفهوم الدولة عموما ومفهوم الدولة الإسلامية خاصة، وكذلك غياب نظرية عامة للدولة الإسلامية فكرا ونظما وحركة، وكذلك تعذر فك دوائر الاشتباك والتداخل بين المفاهيم السياسية الإسلامية المرتبطة بمفهوم الدولة ذاته، وكذلك واقع الدولة الإسلامية المعاصرة وحركاتها في التعامل الدولي الذي لا يعد أن يكون واقع

الدولة القومية وحركتها، وكذالك كيفية الفكاك من أسر ضغط الواقع المعاصر لظاهرة الدولة كوحدة أو فاعل رئيسي في علاقات الدول بعضها البعض.

المبحث الرابع: فقه الدولة الإسلامية: مفاتيح لتأصيل النظرية العامة للدولة في المصادر المنزلة:

أول هذه المفاتيح التنقيب عن مفهوم الدولة في القرآن والسنة، والثاني البحث عن دلالات المفاهيم المعبرة عن درجات التنظيم السياسي الذي عرفته كيانات بشرية في المصادر المنزلة، والثالث البحث في مفهوم الأمة في القرآن والسنة، والرابع متابعة أسماء المدن التي تواتر ذكرها في بعض النصوص المنزلة، والخامس البحث في سير الأمم والممالك والدول المذكورة في القرآن والسنة، والسادس ما ذكر في القرآن والسنة عن هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، والسابع إمكان العودة إلى المفاهيم التي تقترب من مفهوم الدولة، والثامن النظر إلى المفاهيم ذات الدلالات الإنمائية التي تدخل ضمن الواجبات الحضارية للأمة الإسلامية، والتاسع الرجوع إلى المفاهيم التي تثار بعد الحديث عن الأصول المنزلة عن التعامل مع غير المسلمين، والعاشر تفسير الأحاديث المتعلقة بالنبوة والخلافة والملك، والحادي عشر النظر في النصوص المنزلة لمعرفة المفاهيم التي تستبطن في جوهرها قيما فاضلة، والثاني عشر دراسة المفاهيم التي ترادف مضادات القيم، والثالث عشر حديث المصادر المنزلة عن الدين والسياسة والاطلاع على شروح الفقهاء، والرابع عشر النظر في تعليقات الفقهاء المحدثين عن بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات المضامين السياسية واجتهادات بعض العلماء المعاصرين.

المبحث الخامس: فقه الدولة الإسلامية: الضوابط المنهاجية والافتراضات والتقسيم:

١ – إنزال اللغة العربية منزلتها من الصياغة والتحليل والبحث في أصول المعاني التي يستبطنها مفهوم الدولة.

٢ – رفض الخضوع للتوصيفات المسبقة للدولة الإسلامية واستخدام منطق التحليل.

٣ – النأي بالتحليل عن تفاصيل المنهج الدستوري الوصفي.

٤ – الأخذ في الاعتبار أن الحديث في موضوع هذه الدراسة تظل قيمته مرتبطة بما يقدم من اجتهادات عن معنى الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي.

٥ - إدراك أن الإطار التاريخي يقف عند تجربة عصر النبوة والخلافة الراشدة.

٦ – انطلاق التحليل من بديهية النظر إلى الدول الإسلامية كأحد مقتضيات الاستخلاف الإلهي للبشر في الأرض.

٧ - تنويع مصادر تأصيل المفاهيم تأصيلا إسلاميا.

الفصل الثاني: دلالات مفهوم الدولة وسند حركتها الخارجية في الإسلام:

المبحث الأول: دلالات مفهوم الدولة في اللغة العربية:

الدولة بمعنى العقبة في المال والحرب وهي الانتقال من حال إلى حال وهي الغلبة وهي العودة للذي بدئ منه وهي المبادلة، هذه المعاني يمكن أن تدور حول التحول من حال إلى حال، هذا المفهوم اللغوي يختلف عن المدلولات الغربية

حيث تعني الدوام والاستتباب والمقاومة، لقد أدرك فقهاء اللغة الفرق بين الدلالة اللغوية للدولة والدلالة السياسية؛ فاستخدموا مصطلحات أخرى مثل القطر والإقليم والأرض وهكذا، ومن المعنى اللغوي يمكن استخلاص عناصر خمسة هي المداول الذي يأتي فعل التداول وفق مشيئته والشخص الذي يأتي فعل التداول والمدلول عليه، وهو من يحيد عنه فعل التداول والمداول فيه، وهو النطاق الزماني والمكاني والمداول به، وهو مادة هذا الفعل.

المبحث الثاني: دلالات مفهوم الدولة في الأصول المنزلة:

في الأصول المنزلة وردت مادة دول بصيغة الفعل المضارع بمعنى تصريف أيام النصر والهزيمة، وجاءت بصيغة مفردة بمعنى تصريف الفيء ومداورته، وجاء لفظ دولة في الحديث بمعنى إزالة أعداء المسلمين عاقبة للمسلمين على ظلمهم، ومن الدلالات السابقة يتضح أن الدولة سنة من سنن الله تعالى ومجالها الاجتماع الإنساني وأن هذا الاجتماع الإنساني لا يثبت على حال، وهذا التقلب في الأحوال هو تتابع أعمال أفراده وأن الابتلاء بصوره كافة هو غاية الدولة وتقلبها بين الناس، وأهم عناصر مفهوم الدولة في الأصول المنزلة هي المداول فيها هو الله سبحانه وتعالى والمداول له هم طائفة البشر تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها والمداول عليه هم طائفة البشر الذين لم تستحكم لهم عوامل الدولة وأسبابها والمداول به فهو كل ممكنات التداول مما تتضمنه من أشكال الابتلاء كافة والمداول فيه هو المجال الذي تمضي فيه الإرادة الإلهية سنتها.

المبحث الثالث: الدلالات السياسية لمفهوم الدولة:

هو الإطار النظامي الذي تجسد من خلاله الجماعة المسلمة استخلافها السياسي لتحقيق شهودها الإيماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به بين أعضائها وبينها وبين غيرها من الجماعات الأخرى، من هذا التعريف يتضح أن الدولة الإسلامية إطار نظامي نتاج الجماعة المسلمة، وهو محدود باجتهادها في الوصول إلى مقاصد الاستخلاف، وهذا النظام ليس ضبط عشوائي أو ارتجالي، وهو الواجهة القانونية التي تعبر عن إرادة هذه الجماعة وأن الجماعة المسلمة هي المسئولة مباشرة عن بناء الدولة، فهذه الجماعة متوحدة حول الإسلام وأنها قائمة على تنوع وظيفي في أداء الواجبات بين الحاكم والمحكوم، وهدف الإطار النظامي هو الاستخلاف السياسي، وهو وسيلته، وهذا الاستخلاف هو سنه الله التي اختص بها الإنسان وله عناصر ستة هي المستخلف والخليفة والمستخلف فيه والمستخلف له والمستخلف به، وهذا الإطار النظامي لا بد له من قاعدة انطلاق مكانية لتحديد هوية الجماعة الحضارية، وذلك بغرض تحقيق الشهود الإيماني والذي يتطلب التنزه عن الهوى والتجرد من الغرض إلا لله والقيام بالشهادة بالقسط والعدل والحضور والفاعلية والعلانية والظهور والأمانة في الشهادة، وأن مضمون هذه الشهادة هو حراسة الدين وسياسة الدنيا.

المبحث الرابع: أسس وجود حركة خارجية للدول الإسلامية:

هناك أكثر من أساس منها الاستجابة لنداء الفطرة في الوجود السياسي حيث حقيقة الدين مغروسة في طبائع الفطرة الإنسانية ومنها نظرة الإسلام إلى واجب

المسلم في الحياة عامة والسياسة خاصة، وهذا الواجب يتطلب أن يكون على بصيرة بالفعل المختص بالإنسان، وأن يسعى لنشر نموذجه القيمي، وأن يسعى لتكوين جبهة مع أخيه المسلم، وأن ينصح لله ورسوله، وأن يتحلى بروح الجهاد، وأن يحسن فقه التعامل مع غير المسلمين؛ ومنها عالمية الوجه السياسي للدعوة حيث الدعوة يجب أن تصل لكل الناس ولكل الأمم، وهذا من شأنه أن يجعل هناك تلازما بين عالمية الدعوة وأبديتها، وهذا يجعل الرابط الجوهري فيها هو التوحيد الذي من شأنه أن يسمو بها ويجعلها تعلو فوق كل رابطة؛ ومنها مقتضى أداء الأمانات السياسية وغير السياسية، وهذه ليست خاصة بفئة دون أخرى، وليست تأدية الأمانات لجماعة دون أخرى، وهي تهدف إلى إصلاح الراعي والرعية، وقد ربط ذلك بالعدل المرتبط بجميع عناصر الأمانات ومنها سمات الحركة الخارجية للدولة في الإسلام والتي تعكس عقائدية الحركة السياسية داخليا وخارجيا وأنها مبتلاة في وجهتها الخارجية، وأنها حركة دعوة واتصال فعال، وهي حركة استعلاء إيماني وحضاري، وهي حركة تجديدية حضارية مرنة.

الفصل الثالث: تطور حركة الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية في الخبرة السياسية:

المبحث الأول: التطور الأول: تأسيس بناء الدولة ومقدمات الحركة الخارجية:

قد ظهرت ملامح بناء الدولة في التدرج بالدعوة لتأسيس نواة قاعدة الدولة، حيث كانت الدعوة سرية لمدة ثلاث سنوات وتحولت إلى جهرية مع قوله تعالى

(فأصدع بما تؤمر وأعرض عن الجاهلين) وكان نتيجة ذلك أن كان هناك صدود مكي وصعوبة في اختيار موقع بناء الدولة في مكة، وكان نتيجة لهذا الصدود أن تمت هجرتان للحبشة، وممارسة قريش لمزيد من الضغوطات على أبـى طالـب، وتعرض من بقي للمحن الشديدة، ووفاة عمه صـلى الله عليـه وسـلم وزوجـه خديجة، وما نتج عن ذلك من زيادة الاضـطهاد، فقـصد النبـي صـلى الله عليـه وسلم ثقيف ثم القبائل العربية في المواسم، وكان نتيجـة ذلـك حـدوث بيعتـي العقبة الأولى والثانية حيث تضمنتا نقل الدعوة إلى المدينة ثم الاتفاق عـلى بيعـة النساء، ثم اتخذ العقد شكل البيعة على الحرب والقتال عند كل من ناوأ الدعوة، ثم كانت الهجرة النبوية والانتقال إلى مركز الدولة، وبعد ذلك بـدأت فعاليـات تأسيس الدولة في المدينة ممثلة في بناء المسجد والمؤاخاة بين المهاجرين والأنـصار وإعلان دستور المدينة وبعض التراتيب الإدارية من وزراء ومستشارين وسقاية وكتابة وترجمات وحمل الخاتم وغيرها، وبعد أن تحددت معالم الدولـة كـان لهـا إرهاصات في التعامل الخـارجي منهـا التعامـل القتـالي مـع المـشركين وقـريش وإرسال السرايا والغزوات وإرسال الرسل إلى ملوك الدول وزعماء الأمم خارج المدينة، وأخذ المواثيق على القبائل العربية التي دخلت في الإسلام، وكتابة العهود لأهل الكتاب الذين هم تحت هوية الدولة واستقبال وفود العرب.

المبحث الثاني: التطور الثاني: تثبيت أسس بناء الدولة:

حيث كان الرسول - صلى الله عليه وسـلم - حجـر الأسـاس لبنائهـا رغـم محاولات المنافقين واليهود لتقويض دعائمها، وعندما توفي كانت هناك قاصـمة

الاختلاف في الاختبار السياسي وقاصمة الاتفاق على الخليفة الأول، ثم كانت قاصمة الارتداد الجماعي وقاصمة إعادة الهيبة للدعوة والدولة، وتمثلت في ارتداد الأسود العنسي ومسيلمة الكذاب وطليحة بن خويلد الأسدي وسجاح، وكانت العاصمة من هذه الفتنة الارتدادية تحريك عدة جيوش قضت على رؤوسهم وأتباعهم، وقد تحركت بعض القبائل للغارة على المدينة فتصدى لهم الخليفة الأول، فكانت هذه هي قاصمة الاعتداء على مركز الدولة، ثم كانت قاصمة الاختلاف على مواصلة الكفاحية الخارجية لجيش أسامة بن زيد حتى صمم أبو بكر وأرسله.

المبحث الثالث: التطور الثالث: اتساع نطاق حركة الدولة خارجيا ومواجهة تحدياته:

ذلك من خلال تجاوز مشكلة قيادة الدولة حيث أوصى سيدنا أبو بكر لسيدنا عمر بالخلافة من بعده، وبعد ذلك اتسعت حركة الفيضان الخارجي؛ حيث فتح العراق والشام ومصر وفارس وغيرها، وذلك نتيجة لعالمية الرسالة وما تتطلبه من تبليغ الدعوة التي اتخذت العقيدة أساسا لها؛ حيث كانت حركة إعمارية بالمفهوم الإسلامي، وحدث تفاعل بين مركز الدولة وأطرافها، وكذلك كشف اتساع الفتوحات عن براعة المسلمين في الجهاد، وظهرت عدة تحديات لإدارة الدولة منها التغير في تركيبة الأمة ومكوناتها الاجتماعية، والتغير في روافد ثقافة الدولة، والتغير في طبيعة واجب سلطة مركز الدولة، والتغير في جوهر أمن الدولة الداخلي والخارجي، والتغير في التصرف في أراضي الدولة التي فتحها

المسلمون، وقام الخليفة الثاني باستخدام عدد من الأساليب والممارسات والآليات لقيادة الأمة على هداها منها كتابة التاريخ الهجري وجعله إحداهما للرجال والآخر للنساء ومسحه أرض السواد والجبال وتدوين الدواوين وإخراجه اليهود من جزيرة العرب وغيرها نتيجة للملكة الاجتهادية التي كان يتمتع بها ووعيه بحركة مجتمعه ومتطلباته وشجاعته وغيرها.

المبحث الرابع: التطور الرابع: وهن الدولة وانحسار حركة الأتباع داخليا وخارجيا:

فبعد موت عمر بن الخطاب ظهرت علامات الوهن في الاختلاف في اختيار عثمان بن عفان أو علي بن أبي طالب كخليفة لعمر، والاختلاف حول الموقف من عبد الله بن عمر وقتله ثلاثة في أبيه، وتولية سيدنا عثمان لبني أمية على الأطراف، ومحاصرة المدينة، وقتل الخليفة الثالث، ثم الاختلاف حول القصاص من قتلته، والبيعة لعلي بن أبي طالب، وقد تبع ذلك نشر الدعاوى الهدامة في أنحاء الدولة منها دعاوى التحيز القبلي والاستعلاء العصبي ودعاوى التزوير والتدليس ودعاوى إفساد الصلح بين المسلمين ودعاوى السبئية (نسبة لعبد الله بن سبأ) ودعاوى الجدال والتشكيك في الدين، ودعاوى اليهود في الشماتة من المسلمين، ثم كانت قاصمة انتشار الحروب الداخلية في الدولة لا سيما وقد حدث نزيف دموي في عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، ثم كانت قاصمة انتكاسة الفاعلية الخارجية للدولة حيث أخذت سمة رد الفعل في عهد علي بن أبي طالب، ثم كانت قاصمة التصفية الجسدية لقيادة الدولة المتمثل في قتل ثلاثة

من الخلفاء الراشدين لأسباب مختلفة، وكان لذلك أثره في إحداث الوهن في أمن الدولة.

الفصل الرابع: اختصاصات الدولة الإسلامية في التعامل الخارجي:

المبحث الأول: الاختصاص العقدي للدولة الإسلامية:

يستوعب الوعاء العقدي اختصاصات الدولة كافة استيعاب وجود وتأسيس، واستيعاب نشاط ومسار، وهي تقدم منهجا حضاريا هو انبثاق طبيعي من التوحيد وجماع قيم العدل والقوة والرحمة واحترام العهود وعدم العدوان، وقد تطلب ذلك ضرورة إعلان الالتزام العقدي كمناط للحركة الخارجية، ويكون هذا الالتزام ميثاقا لا يقبل النفي مع إخلاص العبودية لله وجعل الحق معيارا في النظر والعمل، وهذا الالتزام العقدي يعمل على اتباع الدولة وفاعلية حركتها من خلال إرساء القيادة وتحقيق الأمن في الدنيا والآخرة والحصانة من الفقر والحاجة، وكذلك تحقيق النفع والفلاح والقوة في المواقف، وضرورة الرؤية والتمسك بمبادئ الجهاد وأخلاقياته، أما الانفلات من العقيدة فإنه يؤدي إلى إفساد الدولة وتقويض حركتها من خلال الإهلاك بالظلم من حيث اختلال الموازين واضطراب المقاييس، وكذلك من خلال إذهاب الأمن والسقوط في الاضطراب وعدم الاستقرار، وهناك أيضا ضيق العيش وضنكها نتيجة للتواكل والانغماس في الترف المفسد والبطر وعدم القناعة،، وهناك التردي في التخبط التشريعي، والذي يؤدي إلى التفريط التشريعي المتمثل في التفريط في أحكام الله، ويكون نتيجة ذلك الانفلات العقدي إبطاء النصر والابتلاء بالهزيمة.

المبحث الثاني: اختصاص ممارسة السلطة في الدولة الإسلامية:

ويتضمن شرعية السلطة وهو منوط بسعي السلطة واجتهادها بأن تكون جديرة بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهذا مقام الشهود الإيماني، وسماتها تتمثل في شرعية وعقدية ودينية وقيمية وأمانة وشاملة لا تتجزأ، وعناصرها المتداخلة هي شرعية الترشيح وشرعية البيعة وشرعية الممارسة والاعتراف بالسلطة السياسية الشرعية من خلال مراجعة القانون الدولي المعاصر والاعتراف بمبدأ المعاملة بالمثل وعدم الاعتراف بأي سلطة لها موقف عدائي أو إفسادي من المسلمين، وأن هذا لا يمنع من إقامة علاقات سليمة معها، بالنسبة لمدى شرعية تعدد السلطة في الدولة الإسلامية فإنه يجب أن تكون جهة الشرعية واحدة وغير متعددة، بالنسبة للسلطة وانتزاع الشرعية بالقوة في الدولة الإسلامية، فهناك حالة محاولة اغتصاب القوة وأمر الجماعة المسلمة إلى قيادة شرعية وحالة إسناد السلطة السياسية بالإكراه والغصب وحالة التغلب بالقوة الجبرية لقيادة الدولة.

المبحث الثالث: الاختصاص البشري للدولة الإسلامية:

بالنسبة لأقسام المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الإسلامية فهناك المسلمون والذميون وهم من لهم حق الرعاية وحق الرعوية، وهناك المستأمنون وهم من لهم حق الرعاية وليس لهم حق الرعوية، بالنسبة لجنسية المخاطبين بالاختصاص البشري في الدولة الإسلامية فهناك ثلاثة عناصر هي المحددة للجنسية وهي الدولة والفرد، والعلاقة متعددة الأبعاد بينهما، أما نطاق ممارسة

الاختصاص البشري (قضية السيادة) في الدولة الإسلامية فنطاق ممارسة الاختصاص البشري داخليا وخارجيا يرتبط بحدود سلطان الدولة الإسلامية على أقاليمها وأهلها وأحقيتها في هذه الممارسة سواء أقاموا داخلها أم خارجها، فهناك من جعل السيادة المطلقة لله وحده، وهناك من يرى سيادة الدولة الإسلامية، وهناك من يرى سيادة الأمة، وهناك من يرى أن السيادة للأمة والشريعة معا، بالنسبة للاختصاص البشري والعلاقة بين الدولة الإسلامية والأمة الإسلامية فواجبات الدولة منوط أداؤها بقدر هذه الجماعة على تحقيق الشهود الإيماني في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

المبحث الرابع: الاختصاص الإقليمي للدولة الإسلامية:

بالنسبة للاختصاص الإقليمي ومشتملات أراضي المسلمين فمكة من أراضي الحرم وهي البقعة المباركة والتي لا يدخلها محرم إلا لحج أو عمرة، والتي لا يحارب أهلها ويحرم صيدها ولا يقطع شجرها، وليس لكل من خالف دين الإسلام أن يدخل الحرم، أما الحجاز فلا يستوطنه مشرك أو ذمي ولا يدفن فيه ميتتهم، وبالنسبة للأماكن الأخرى فهي قسم ما أسلم عليه أهله وقسم ما أحياه المسلمون وقسم ما ملكت عنوة وقسم ما انجلى عنها أهلها خوفا وقسم ما استولى عليه صلحا مقابل الخراج، بالنسبة لواقع الاختصاص الإقليمي للدولة الإسلامية بين دار الإسلام ودار الكفر فهناك من يرى أن دار الكفر أو دار الشرك هي ما تغاير دار الإسلام، وهناك من يرى أن الدار المغايرة للإسلام هي دار حرب، وهناك من يرى أن دار الإسلام هي التي لا يخشى منها العدوان ولا

تقصر في تحقيق الأمان لكل من يريد الأمان، وأن دار الكفر أو الشرك هي دار حرب وعدوان؛ ذلك أن الكفار أو المشركين لا يهدأ لهم بال ولا يطمئنوا في الحال أو في المآل إلا بالقضاء على دار الإسلام، وبالنسبة للسلطة السياسية في الدولة الإسلامية بين الوحدة والتعدد فيرى الفقهاء أن الانقسام في الاختصاص الإقليمي لدار الإسلام بين أكثر من دولة يشكل استثناء على مبدأ وحدة هذا الاختصاص، حيث ذهب الفقه الإسلامي إلى ضرورة التطابق بين وحدة الخلافة ووحدة دار الإسلام، وعندما تحدث الفقهاء عن إمارة الاستيلاء لم يقصدوا أن يتولد عن ذلك سلطتان متساويتان في دار الإسلام، ومن هنا كان للفقهاء مذاهب شتى في الحديث عن حالة الضرورة التي يترتب عليها الانشطار في دار الإسلام وتعدد السلطات فيها، وبالنسبة للدفاع عن إقليم الدولة الإسلامية فالدفاع عن إقليم الدولة الإسلامية لا يثار فقط حال تعرضه لأي عدوان مسلح، وإنما هو مرتبط دائما بأي محاولة للتعدي ومرتبط بمقام حراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو دفاع ليس قاصرا على الحدود البرية، وإنما على الحدود البحرية، وهو دفاع لا يتم إلا بإعداد القوة اللازمة لإنجازه، وهو له جذور في الشريعة، وهو دفاع لا يتوقف على خطر طارئ أو عدو مؤقت.

٥- د. أحمد عبد الونيس شتا: دراسة في تحليل أهم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية والأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم: الجزء الخامس: ١٧٣ صفحة.

المبحث الأول: التفاوض كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

إن مفهوم التفاوض يعني نوعا من الحوار أو الاتصال الذي يتم بين طرفين أو أكثر بقصد الوصول إلى اتفاق حول مسائل أو موضوعات تخص العلاقات والمصالح المشتركة بين المتفاوضين، ويكتسب التفاوض أهميته من كونه وسيلة ذات طبيعة سلمية، ويمكن من نشر الدعوة الإسلامية في الأرض وتسوية ما قد ينشأ من منازعات بين المسلمين وغيرهم، وقد مارس الرسول التفاوض في جميع مراحل الدعوة، وأهم ما أثمر عنه هو بيعة العقبة الأولى والثانية وصلح الحديبية، وهناك العديد من الأدلة الشرعية التي تدعو إلى التفاوض في القرآن مثل قوله تعالى "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَّ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهَّ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿آل عمران: ٦٤﴾ وبالنسبة للإعداد للتفاوض فإنه يبدأ باختيار فريق للتفاوض ذوي صفات معينة تراعي موقف الطرف الآخر مثلما فعل الرسول في اختياره لعثمان بن عفان للتفاوض مع أهل مكة في صلح الحديبية، وكما فعل عمرو بن العاص في اختياره عبادة بن الصامت للتفاوض مع المقوقس صاحب الإسكندرية في عهد عمر بن الخطاب، وبالنسبة للعلاقة بين أعضاء الفريق يجب أن تكون قائمة على المودة والحب والاحترام المتبادل مع

ضرورة الأخذ بمبدأ الشورى، بالنسبة لأطراف العملية التفاوضية فلا بـد مـن تحديد الأصل الذي على أساسه تتم المفاوضات، وعلى المفاوض المسلم أن يضع نصب عينيه قيم الإسلام العليا مع تمتع تلك المفاوضات بالمرونة التي لا تـؤدي إلى الإخلال بهذه القيم العليا، كما حدث من الرسول في صـلح الحديبيـة، ومـع ذلك يجب أن ترتبط هذه الوسائل بالغايات حيث لم يقبل الرسـول مـا عرضـته قريش عليه في بداية الدعوة، أما بالنسبة للمفاوض فيجب أن يتمتع بالحصانة في شخصيته وأهله وأمواله، ومن أهم تلك السمات التي تتصف بها المفاوضات أنها يجب أن تتوصل إلى نتائج قائمة على تراضي الطرفين، وقائمة على حسن النيـة في التفاوض.

المبحث الثاني: التعاهد كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

تعتبر المعاهدات من أهم وسائل العلاقات، حيث هي كل ما يعقد أو يبرم من تعهدات بين المـسلمين وغـيرهم مـن أجـل تحقيـق مـصلحة الـدعوة وصـالح المسلمين، وهناك تعريف آخر للمعاهدة في الإسلام يقوم على أنها اتفاق مبرم بين الدولة الإسلامية وغيرها من الأشخاص الدولية يهدف إلى تحقيق آثـار قانونيـة دولية تحكمها قواعد القانون الدولي والإقليمي، أما التعريف الدقيق للمعاهـدة في الإسلام فيكمن في أنهـا أي اتفـاق يجـوز للدولـة الإسـلامية وفقـا لأحكـام الشريعة الإسلامية أن تعقده مع واحد أو أكثـر مـن الوحـدات أو الأشـخاص الدولية بقصد تنظيم موضوع ما، أو مسألة مـا محـددة تخـصص العلاقـات بـين الجانبين على سبيل الإلزام، أما مراحل إبرام المعاهدات فتبدأ بالتفـاوض نتيجـة

لوجود رغبة لدى الجانبين في الاتصال والتحاور بقصد الاتفاق على تنظيم أمر ما يخص علاقتهما المتبادلة، ثم تأتي مرحلة تحرير المعاهدة والـذي يمكـن أن تكـون بأي لغة إلى جانب اللغة العربية، وهذا التحرير يجب أن يتضمن إشـهاد عليهـا، وبعد ذلك تأتي مرحلة التوقيع والتصديق على المعاهدة، وهناك من يرى ضرورة التصديق على المعاهدة قبل تنفيذها، وهنـاك مـن يـرى خـلاف ذلـك، بالنـسبة للشروط الموضوعية لصحة المعاهدات فتتمثل في ضرورة توافر الأهليـة لإبـرام المعاهدات فلا بد أن يكون الحاكم أو ما ينوب عنه في الأمور المتعلقـة بالدولـة، وكذلك للشخص العادي أن يكون صاحب أهلية في الأمور الخاصة، وكـذلك يجب سلامة الرضا من العيوب، وكـذلك مـشروعية موضـوع المعاهـدة أو أي حكم من الأحكام المتضمنة فيها على ما يشكل مخالفة لمقتضى القواعد الأساسية للنظام الإسلامي، وتعتبر المعاهدة باطلة إذا كانت تتعـارض في أي مـن بنودهـا ومقتضاها مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية، وبالنسبة لمدة المعاهدة فهناك معاهدات محدودة المدة ومعاهدات مطلقة.

المبحث الثالث: التبادل التجاري والاقتـصادي كـأداة فـي العلاقـات الخارجية للدولة الإسلامية:

بالنسبة لأهمية التجارة الخارجية ومشروعيتها في الإسلام فهنـاك العديـد مـن الآيات التي تبين مشروعيتها مثل قوله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ

إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (البقرة:٢٧٥) ومن الأدلة التي تدل على حلية التجارة مع غير المسلمين قوله تعالى {لإِيلاَفِ قُرَيْشٍ إِيلاَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ} (قريش: ١-٤) أما حدود وضوابط التجارة الخارجية وفقا للضوابط الإسلامية فتتضمن إعطاء الأولوية والأفضلية في تبادل العلاقات التجارية والاقتصادية للدول والجماعات الإسلامية، وتحقيق المصلحة العامة للمسلمين شرط أساس في مشروعية العلاقات التجارية والتبادل الاقتصادي مع الدول غير الإسلامية، والدول الإسلامية هي المسئولة عن تنظيم التجارة الخارجية ومراعاة حدود الدخول والإقامة بالنسبة لوضع التجار والمستثمرين غير المسلمين في الدولة الإسلامية ومراعاة مبدأ المعاملة بالمثل في المكوس (الضرائب) أو الرسوم الجمركية على الواردات من الدول غير الإسلامية ومراعاة الأمانة والعدالة في العلاقات التجارية والاقتصادية الخارجية ومشروعية المتعاهد عليه في نطاق المبادلات التجارية والاقتصادية.

المبحث الرابع: تبادل الرسل والسفارات كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية:

تحدث عن الأساس الشرعي لتبادل الرسل والسفارات وصفات الرسل والسفراء والرضائية في تبادل الرسل والسفارات والذي تضمن عدم اشتراط الموافقة المسبقة أو الإخطار المسبق بالنسبة للدولة المعتمد لديها المبعوث المؤقت، والقبول المسبق شرط لتبادل البعثات الدائمة واستقبال المبعوث واعتماده لدى

الدولة الموفد إليها، ووظائف الرسل والرسالات في الإسلام التي تتضمن تمثيل الدولة الإسلامية والدعوة إلى الإسلام والتفاوض وتتبع الأوضاع في الجهة الموفد إليها والاستعلام عن كافة أحوالها وحماية مصالح الدولة الإسلامية ورعاياها لدى الدول المعتمد لديها وحصانات الرسل والسفارات في الإسلام، وتتضمن حصانات البعثات الدائمة وحصانات المبعوث أو السفير في الإسلام، وهي الحصانات الجنائية والحصانات الشخصية وحصانات ضد القضاء المدني والإداري وحصانات الأهل والمال والأساس الشرعي الذي تستمد منه هذه الحصانات شرعيتها وحصانات أعضاء البعثة من غير ذوي الصفة التمثيلية.

الخاتمة:

تعكس مباحث الدراسة مجموعة من الحقائق:

الحقيقة الأولى: أن أدوات التعامل الخارجي للدولة الإسلامية محكومة بما أتت عليه الشريعة من مبادئ وأحكام وبما رسمته من ضوابط وحدود.

الحقيقة الثانية: استخدام الأدوات سالفة الذكر ينطوي على كثير من جوانب المرونة والتيسير بالنظر إلى وحدة الإطار المرجعي المتمثل في الأحكام العامة للشريعة الإسلامية.

الحقيقة الثالثة: إن استخدام الأدوات السلمية في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية في ظل النظام الدولي القائم وقواعد القانون الدولي التي ارتضتها الجماعة الدولية بما فيها الدول الإسلامية لا يصادف عقبات عملية كثيرة لانسجامها مع الأحكام العامة للشريعة الإسلامية.

٦- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحـــرب: دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال العلاقات الدوليـــة فـــي الأصـــول الإسلامية: الجزء السادس: ١٣٤ صفحة.

المقدمة:

الحرب في التصور الأصولي هي إرادة حضارية بمعنى أداة تحقيق الوظيفة التي تدور حول مفهوم نشر الدعوة وهي تتحدد بمجموعة من المبادئ وهي:

١ - الاتصال هو محور ومقدمة التعامل الخارجي.

٢ - الحرب ليست مجرد قتال ولكنها تخضع لمجموعة من الأخلاقيات.

٣ – العدالة هي جوهر الممارسة والتعامل.

٤ - وحدة قيم التعامل في الداخل والخارج.

٥ – احترام كرامة الإنسان وإنسانية الوجود السياسي.

المبحث الأول: الدعوة إلى الإسلام قبل القتال:

الحرب في الإسلام وسيلة وليست غاية، ولا يتم اللجوء إليها إلا حين تفـشل الدعوة أو يحول بينها وبين الناس حائل، ولذلك فإن الحرب تفقد شرعيتها إذا لم تسبقها تلك الدعوة؛ لأن المقصود إزالة الشرك وتثبيت الإسلام، فإن تحقق ذلك بدون قتال كان ذلك أولى، ولقد كان الرسول - صلى الله عليـه وسـلم - يقـدم الدعوة على القتال، وهناك الكثير من الأدلة على ذلك منها كتبه التي أرسلها إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام قبل أن يدخل معهم في علاقة حرب، ومع ذلك فقد كان يباغت بعض القبائل بعد أن يعلم رفضهم للدعوة الإسلامية

مسبقا، ولقد سار أبو بكر على سيرته (ص) حيث كان يأمر قادة جيوشه بعرض الإسلام على القوم الذين يبعثون لحربهم، ولقد كان عمر بن الخطاب يفعل الأمر ذاته مع قادة جيوشه، وورد أن عليا كان يفعل ذلك بنفسه، وكان عمر بن عبد العزيز يأمر أمراء جيوشه بأن لا ينزلوا بأحد من العدو إلا دعوهم، ولقد فعل ذلك قادة الجيوش أمثال خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وسلمان الفارسي وغيرهم.

لقد ظهر خلاف في هذا الأمر بين بعض الفقهاء قسم إلى ثلاثة مذاهب، وذلك راجع إلى افتراض بعضهم أن الدعوة قد بلغت الناس جميعا بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهذه المذاهب هي:

(١) يجب تقديم الدعوة إلى الإسلام قبل القتال مطلقا سواء من بلغه أمر الإسلام أم من لم يبلغه.

(٢) لا يجب تقديم الدعوة مطلقا.

(٣) يجب تقديم الدعوة لمن لم تبلغهم ولا يجب ذلك إن بلغتهم.

والأول مذهب مالك والثاني مذهب أحمد والثالث مذهب الشافعي وجمهور العلماء.

المبحث الثاني: العدل في المحاربين:

بالنسبة لحكم غير المقاتلة فقد نهى الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن قتل الشيخ الفاني والطفل الصغير والمرأة، وقد كان أبو بكر ينهى أمراءه في الجيش عن قتل المرأة والصبي والكبير الهرم، وكان عمر بن الخطاب يكتب إلى أمراء

الأجناد أن لا يقتلوا امرأة أو صبيا وأن لا يقتلوا إلا من جرت عليه الموسى لكنه يجوز قتل المرأة إذا همت بقتل المقاتلة، كذلك نهى رسول الله عن قتل العسيف، وهو الأجير والتابع، وكذلك نهى عن قتل أصحاب الصوامع، أما الشماسة وهم أئمة الكفر لأنهم رؤساء ودعاة الذين كفروا وصدوا عباد الله عن الإيمان وعن الدخول في دينه فهم عذابهم مضاعف لأنهم كفروا وصدوا الناس عن الإيمان لذلك رغب الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قتلهم، كذلك نهى عمر بن الخطاب عن قتل الفلاحين إلا أن يشتركوا في القتال أو أن يلجوا إلى العدو، كذلك لا يجوز قتل من أسلم من المحاربة حال القتال دون التفتيش عن الضمائر والنيات.

ولقد اختلف الفقهاء فيما يتعلق بالنساء والصبيان، فذهب المالكية إلى عدم جواز قتل المرأة إلا إذا باشرت القتل أو قصدت إليه أو إذا شتمت النبي، وكذلك الصبي، وهذا قول الأوزاعي والثوري وأبى حنيفة والشافعي والحنابلة وابن حزم، وبالنسبة لحكم الشيوخ والذمي والعجزة والمجنون وأشباههم فمالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة يرون أنه لا يقتل الشيخ، أما الشافعي وابن المنذر وابن حزم يرون أن لا يقتل، ويرون جميعا أن هذه الفئات لو شاركت في الحرب تقتل، وبالنسبة للتخريب والتحريق في بلاد العدو فيرى مالك أنه لا بأس من إحراق النخيل وإخراب العامر من أرض العدو وأن تعقر الدواب، أما الأوزاعي فيكره تحريق الشجر وتخريب العامر، أما الثوري فقد أجاز رمي الحصون بالنار وتحريق المراكب على أهلها، وكذلك يرى أبو حنيفة وأصحابه،

أما الشافعي فيرى أن من لا روح فيه للعدو فلا بـأس مـن أن يحرقـه المـسلمون ويخربوه، أما أبو ثور فيرى أن لا تقتل مواشيهم ولا يحرق نخلهم أو زرعهم، ولا يعقر دوابهم ولا يفسد من أموالهم شيء، أما أحمد فيكره نقـل رؤوس المـشركين والممثلة بقتلاهم، ولا يجوز أن يحرق بالنار منهم حيا ولا ميتا، أما ابن حزم فيرى جواز تحريق أشجار المشركين وأطعمتهم وزرعهم ودورهم وهدمها.

المبحث الثالث: الإجارة والأمان:

بالنسبة لمشروعية الإجارة والأمان فإن ذلك وارد في قوله تعالى: **{**بَرَاءَةٌ مِنَ اللهَّ وَرَسُـولِهِ إِلَى الَّـذِينَ عَاهَـدْتُمْ مِـنَ الْمُـشْرِكِينَ فَـسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَـةَ أَشْـهُرٍ واَعلَمَوُا أنَكَّـُـمْ غَـيْرُ مُعْجِـزِي اللهَّ وَأَنَّ اللهَّ مُخْـزِي الْكَـافِرِينَ**}** (التوبـة: ١-٢)، وكذلك قوله تعالى **{**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَـسْمَعَ كَـلَامَ اللهَّ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ**}** (التوبـة:٦) فإجـارة المـسلمين في حق أهل الحرب والأمان هو إجارة مؤقتة من القتل، أما المستأمن فهو من أهـل الحرب أراد أن يستمع إلى الدعوة أو أن يعيد النظر في موقفه منها، ولقد حرص الإسلام على توسيع دائرة المستأمنين حتى شملت كل أحد من المحاربين رجـاء إسلامهم جميعا؛ لذلك كان الإسلام حريصا على قبـول أي مظهـر مـن مظـاهر طلب الأمان، بالنسبة لمن له حق إعطاء الأمان فهم المسلمون جميعا، أما المـأمن، وهو الموضع الذي يجب على إمام المسلمين أن يبلغ المستأمن إليه بعد انتهاء وقت أو سبب الأمان، وينتهي الأمان بانتهاء مـدة الأمـان أو سـببه، وكـذلك ينتهـي بإلغاء الأمان، ولقد اتفق الفقهاء حول أغلب عناصر التصور الأصولي المرتبطـة

بمسألة الأمان، واختلفوا في بعض الجزيئات الخاصة بالمؤمن وقتل المسلم بالمستأمن وأثر ارتكاب المستأمن للجرائم على سريان الأمان، فالمالكية اتفقوا على لزوم التأمين سواء باللغة أو الإشارة، أما الأوزاعي فيرى أن أمان الصبي غير جائز، أما الأحناف فيرون أن الصبي من الأمة يجوز إعطاؤهم الأمان إذا اشترك في الحرب وإلا فلا، أما الشافعي فلا يرى أمانا للصبي والمعتوه، وبالنسبة للحنابلة فمنهم من يرى جواز أمان الصبي ومن يرى غير ذلك.

المبحث الرابع: الوفاء بالعهود:

بالنسبة للوفاء بالعهود في القرآن الكريم تبين الثلاث آيات الأولى من سورة التوبة براءة الله سبحانه وتعالى من عهود المشركين مع استثناء من استقاموا على عهودهم من المشركين ويظل الوفاء بالعهود إلى اعتبار جورهم والكف عن من لجأ إليهم وتحيز لهم، كذلك أباح القرآن التحلل من التعاهد في حالة خشية وقوع الغدر والخيانة من الطرف الآخر، أما أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - المتعلقة بالوفاء بالعهود فهي كثيرة منها أنه كان يوصي أمراء السرايا بقوله (اغزوا ولا تغدروا. . .) وعن صفوان بن عسال قال بينا رسول الله r في سرية فقال سيروا باسم الله وفى سبيل الله قاتلوا من كفر بالله ولا تمثلوا ولا تعتدوا. أما حياة الصحابة فهي مملوءة بالأمثلة مثل ما فعله خالد بن الوليد مع قوم جداعة بن مرارة من بني حنيفة بعد ما غدروا بالمسلمين في اليمامة فقتلوا منهم سبعمائة، ولما بلغ ذلك المسلمين في المدينة كتب بعضهم إلى خالد يحرضه على قتلهم، وحين علم خالد بذلك قال إنه لولا ما قد مضى من صلح القوم لفعلت ذلك فأما الآن فليس إلى قتلهم سبيل، أما رأى العلماء فهم يسيرون على هذا النحو فقد قال

مالك: لا يجوز للأسير أن يهرب ممن أسروه ولا أن يخدعهم وإن ائتمنوه يفي لهم بالعهد.

المبحث الخامس: الأسرى:

بالنسبة لمعاملة الأسرى فإن الآيات والأحاديث تأمر المسلمين بحسن معاملة الأسرى وإطعامهم وكسوتهم وقبول إسلام من أسلم منهم وعدم إكراههم على ذلك، وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يأمر أصحابه أن يكرموا الأسرى فكانوا يقدمونهم على أنفسهم عند الغذاء، وكان ينهى عن تشتيت الأسرى من الأسرة الواحدة، وبالنسبة للفقهاء فقد كان مالك والشافعي وأبو حنيفة وغيرهم يذهبون إلى عدم جواز التفريق بين الأم وطفلها، وذهبوا إلى عدم جواز قتل الأسير الذي لا يستطاع حمله إذا كان من نهى عن قتله، وبالنسبة لمعاملة الرسول r للأسرى فالثابت أن الرسول r قتل بعض الأسرى ومن على بعضهم وفادى بعضهم واسترق بعضهم، ولقد سار فعل الصحابة على هذا النحو، وبالنسبة للتابعين قال الحسن البصري والشعبي وعطاء ومحمد بن سيرين: إنه لا يجوز قتل الأسير وإنما يمن عليه أو يفادى، أما مجاهد وقتادة والزهري وغيرهم فيرون أنه لا يجوز أخذ الفداء من أسرى الكفار ولا يجوز فيهم إلا القتل. أما الفقهاء فقد اتفقوا أولاً على جواز قتل الأسير واتفقوا ثانياً على جواز الاسترقاق مع خلاف في بعض التفاصيل، وكذلك الفداء فهو جائز عند الجمهور، وبالنسبة للمن فهو جائز عند جمهور الفقهاء، وبالنسبة للأحكام السابقة في شأن الأسرى تتعلق فقط بمن وقع في الأسر من مقاتلة المشركين أي من الرجال البالغين دون غيرهم وهذه الأحكام مقيدة بمن لم يسلم منهم.

٧- د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي: مشكلات وضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي. الجزء السابع، ١٤١٧ هـــــ / ١٩٩٦ م، ١٠٤ صفحة.

المقدمة:

يهدف هذا الجزء إلى تحديد وضع الدولة الإسلامية في خريطة وهيكل توزيع القوى العالمية في فترات متتالية من التطوير التاريخي للنظام الدولي على نحو يوضح صعود وهبوط الخلافات الإسلامية المتعاقبة، لذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى الاقتراب مما قدمه المؤرخ من أطر نظرية للوصول إلى إطار كلي واضح يساعد على مناقشة الافتراضات وتحديد وتفسير أنماط التفاعلات الدولية وتطويرها عبر مراحل الصدام القتالي والتعامل السلمي بين المسلمين وغيرهم في سعيهم نحو القوة والهيمنة.

الفصل الأول: مشكلات الإطار النظري:

تحديد الهدف من توظيف التاريخ الإسلامي وأسلوبه في التحليل السياسي الدولي.

المبحث الأول: العلاقات الدولية والتاريخ في المنظور الغربي.

المطلب الأول: العلاقة بين التاريخ والسياسة:

يوجد في الدراسات التاريخية اتجاهان، الأول المتابعة الأدق للعلاقة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية والثانية المعرفة الأكمل والأعمق عن التاريخ الخارجي عن أوربا.

المطلب الثاني: التاريخ ودراسة العلاقات الدولية:

لقد تجسدت العلاقة بين التاريخ ودراسة العلاقات الدولية في نطاق الجدل بين الدراسة التقليدية والمدرسة السلوكية، وكذلك الجدل في مراحل ما بعد السلوكية، فقد تضمنت المدرسة التقليدية المنهاج التاريخي والفلسفي والقانوني والمثالي والواقعي، وتعد دراسات التاريخ الدبلوماسي أهم أعمدة المدرسة التقليدية، كما تعد دراسات النظام الدولي أحد أهم أعمدة المدرسة السلوكية، وكلاهما هدف إلى الوصول إلى تعليمات حول الظاهرة الدولية والاهتمام بالتحليلات المقارنة وصياغة مقولات وافتراضات حول العلاقة بين المتغيرات.

المطلب الثالث: التاريخ ودراسة النظم الدولية:

لقد سيطرت نظرية النظم العامة على مجال دراسة النظم الدولية لأنها الأكثر شيوعا في المجالات الاجتماعية والتي تم تطويرها بواسطة العديد من الرواد، ويمكن القول أن النظام الدولي يتكون من بعدين أساسيين هما العناصر المكونة له والعلاقات التفاعلية بين هذه المكونات، ويتم تطبيق هذين البعدين في الدراسات من خلال دراسة التنظيم الداخلي لأنماط التفاعل بين العناصر المكونة للنظام ودراسة الوظائف التي يؤديها النظام والهياكل اللازمة لإنجاز هذه الوظائف والعمليات التي تجري فيه (التوازن – الاستقرار – النظام – التكيف) بالنسبة للبعد الأول فقد انطلق من منظور مجرد افتراضي، وكذلك من واقع تاريخي ملموس، وبالنسبة للبعد الثاني فقد انطلق من محاولات التميز بين عدد

من أنماط النظم الدولية التاريخية وفق معايير معينة أو مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية.

المبحث الثاني: أبعاد توظيف التاريخ الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية:

سيتم عرض الملامح المشتركة لعدد من النماذج لإبراز المنظور الإسلامي وهي:

المطلب الأول: نماذج من الدراسات الكلية:

تركز هذه النماذج على قضيتين؛ الأولى التطور نحو التعددية السياسية الإسلامية الدولية، والثانية التطور نحو العلاقات السلمية بين المسلمين وغير المسلمين، ولقد تم اختيار ثلاثة نماذج اشتركت في متابعة التطور في أهم تيارات الفكر السياسي الإسلامي وأهم الممارسات في العلاقات الإسلامية الدولية والعلاقات الإسلامية – غير الإسلامية الدولية، وهنا تم ذكر دراسة مجيد خضوري بعنوان (الحرب والسلام في شرعة الإسلام) حيث تعبر عن النظرية التقليدية للشرع، ودراسة بيسكاتوري الذي وصل إلى القول بأن السياسات مستقلة وليست تابعة للدين الإسلامي، ودراسة عبد الحميد أبو سليمان والتي تطالب بالرؤية النقدية للفكر التقليدي واعتبار القرآن والسنة هما الإطار المرجعي.

المطلب الثاني نماذج من الدراسات الجزئية:

وهي الدراسات التي تناولت طرفا إسلاميا واحدا أو فترة محددة أو نمطا محددا من التفاعلات الدولية في التاريخ الإسلامي، ومن أمثلة هذه الدراسات دراسة

تحت عنوان (دراسات في السياسة الخارجية المصرية من ابن طولون إلى السادات) ودراسة بعنوان (العلاقات بين الدول الإسلامية) ودراسة بعنوان (السياسة الدولية والشرق الأوسط).

المطلب الثالث: نموذج توظيف الخبرة الإسلامية في دراسة النظرية السياسية:

حيث تم تقديم دراسة بعنوان (إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية) والتي شملت على ميادين ثلاثة وهي التنظير السياسي المجرد وتحليل المشكلات السياسية للواقع العربي ومنهاجية وتأصيل مفهوم تدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية.

المبحث الثالث: حول بعض إشكاليات تحديد الإطار النظري والهدف:

الإشكالية الأولى تتصل بمصداقية أو صحة استخدام تحليل غربي في دراسة تهدف إلى المساهمة في تقديم مفهوم إسلامي لأحد الفروع المعرفية، وهو علم العلاقات الدولية، الإشكالية الثانية تتمحور حول: هل انتظمت العلاقات الدولية الإسلامية – غير الإسلامية منذ بداياتها في شكل نظام دولي؟ وهل كان هناك نظام دولي واحد يجمعهما واقعيا ونظريا؟

الفصل الثاني: مشكلات مصادر دراسة التاريخ الإسلامي: مشكلات التعامل معها وصياغة الإطار النظري للتحليل:

إن دراسة خبرة الممارسات الإسلامية في العلاقات الدولية يقتضي وعيا وتحديدا لطبيعة المشكلات التي تواجه الباحث السياسي عند اللجوء إلى مصادر

المادة التاريخية، وكذلك تحديد كيفية تنفيذ الجمع بين كل من المؤرخ والمحلل السياسي.

المبحث الأول: مشكلات مصادر دراسة التاريخ الإسلامي: خصائصها وأبعاد تقويمها:

هناك مصادر تاريخية أصيلة ومصادر ثانوية، وقد تلاحظ وجود مشكلات خاصة محددة تتصل بطبيعة مصادر بعض الفترات التاريخية وخاصة مرحلة الخلافة العثمانية وما بعدها.

المطلب الأول: تطور علم التاريخ الإسلامي: المدلولات بالنسبة لإشكاليات التحليل السياسي الدولي له:

لقد تبين أن علم التاريخ السياسي الإسلامي يلقي الضوء على الخطوات التي تمت بها كتابة التاريخ في مراحله المختلفة دون النظر إلى المنهج المتبع في هذه الكتابة، ولقد اختلف مبعث اهتمام المؤرخين بالمصادر التاريخية عن مبعث اهتمام المحلل السياسي، فالمؤرخ يعتبرها منطلق أساسي للدراسة النقدية، أما المحلل السياسي فهو يبحث عما يتصل بالعلاقة بين دراسة التاريخ الإسلامي ودراسة العلوم الاجتماعية المختلفة، وبالنسبة لأهمية وفائدة دراسة التاريخ الإسلامي فإنها تحقق حاجات عملية حياتية؛ بعضها ديني تشريعي وبعضها سياسي اقتصادي متصل بإدارة الدولة، وبعضها سياسي اجتماعي يتصل بعناصر الدولة القومية وتياراتها الأساسية، وبالنسبة لمنهجية كتابة التاريخ الإسلامي فقد تطورت هذه المنهجية من التدوين التاريخي الموسوعي والجزئي إلى مرحلة تفسير

التاريخ وفلسفته، وبعد ابن خلدون ظهرت محاولات جادة لتنفيذ المنهج النقدي على قضايا وفترات كثيرة في تاريخنا الإسلامي، ثم ظهرت الحاجة إلى التركيز على الكليات وتخطي الجزيئات، أما موضوعات الكتابة التاريخية الإسلامية فقد بدأت بالمغازي والسير ثم دخلت مرحلة جديدة تمثلت في تاريخ العلوم وتصنيفها ثم كتب الفلسفة ثم جاءت مرحلة كتب التراجم والطبقات ثم كتب فلسفة التاريخ والموسوعات التاريخية، وكانت هناك كتب تهتم بتاريخ النخب وتاريخ الدول والجغرافيا، ولقد كان القرن الثالث الهجري هو بداية التواريخ الشاملة والتي كانت تمثل نوعا من الإحساس التاريخي للوصول إلى فكرة إنسانية حقيقية عن العالم، وهي تعبر عن شعور وإيمان بوحدة الأمة، وكانت تمثل أيضا رد فعل الكوارث الكبرى التي حاقت بالدولة الإسلامية، ولقد اهتمت هذه التواريخ بالاتجاه السياسي أكثر من الاتجاه الثقافي، وكذلك أبرزت أهمية القوى التاريخية، وقد أشارت هذه التواريخ إلى تسيير المشيئة الإلهية للأحداث، ولم تهتم هذه التواريخ بأحوال الأمم أو الدول أو النظم الأخرى المعاصرة أو الأحداث العالمية المعاصرة، ولكن اقتصرت فقط على فترة ما قبل الإسلام، لقد تلا هذا الاهتمام بالتواريخ الكلية الشاملة اهتمام متزايد بالتواريخ الجزئية، وذلك بعد الحروب الصليبية، ولعلاج هذه النظرة الجزئية ظهرت منظورات ثلاثة؛ المنظور الأول دعا إلى أهمية الوعي بخطورة انهيار النسق التاريخي الإسلامي الخاص، وذلك للحاق بالحضارة الغربية، والمنظور الثاني دعا إلى الاستعانة بالمادة التاريخية المتناثرة في كتب أدب الرحلات والجغرافيا وغيرها لسد الفراغ في كتب التاريخ الجزئية، والمنظور الثالث دعا إلى تقديم عروض تاريخية متوازنة زمنيا بين

ما كان يجري في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي وما كان العالم المحيط يشهده في المرحلة نفسها من أحداث.

المطلب الثاني: ضوابط استعانة التحليل السياسي الدولي بالمصادر الأصلية والثانوية:

لقد خضعت المصادر الأولية التاريخية لعمليات نقد لمنهجية كتابتها ومضمونها ومحتواها، وكذلك المصادر الثانوية لقيت اهتماما من المستشرقين حيث قدموا فهارس لها وقدموا تقويما نقديا تراكميا وقاموا كذلك بعملية جمع وتصنيف وتعقيب على الوثائق الإسلامية المتناثرة، إلا أن التاريخ الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد تعرض إلى تشويه من جانب المستشرقين، ولقد تمت الاستعانة بالأدبيات الثانوية واعتبارها مصادر أصلية وفقا لضوابط معينة، وتتلخص أهداف هذه الضوابط في مجموعتين، الأولى تتصل بتكييف ترتيب استخدامنا لمجموعتي المصادر والعلاقة بينهما لخدمة أهداف التحليل، والثانية تتصل بالهدف من وراء استخدام هذه المصادر.

المبحث الثاني: الإطار النظري المقترح للتحليل التنظيمي: مشكلات الصياغة وإشكالية التحليل وضوابط التفسير:

المطلب الأول: متطلبات تطبيق الأبعاد الأساسية للدراسات النظمية الدولية:

أولاً: الأبعاد السياسية: هذه الأبعاد هي هيكل النظام الدولي والنظام الشامل والنظم الفرعية والعملية التطورية أو التحولية والبيئة الدولية.

ثانياً: بعض مشكلات تحليل المادة التاريخية: معايير التقسيم المرحلي الزمني والجغرافي حيث تتبنى كل الأقسام الأكاديمية في الجامعات العربية والإسلامية التقسيم الغربي الذي يقسم التاريخ إلى ثلاثة عصور هي القديم والوسيط والحديث، وبالنسبة للتاريخ الإسلامي ذاته فإنه تم تقسيمه حسب عصور دول الخلافة الإسلامية، وقد ظهر تيار متخصص في التاريخ الإسلامي حرص إلى التحذير من أو التحفظ على تقسيم التاريخ الإسلامي إلى مراحل تبدو منفصلة أو متميزة، ومبعث ذلك هو الدفاع عن فكرة التواصل ووحدة التاريخ الإسلامي واستمراره، وهناك تيار آخر مبعثه رؤية المحلل السياسي الذي ينظر إلى التاريخ الإسلامي من زوايا العلاقات الدولية.

المطلب الثاني: أبعاد الإطار المقترح للتحليل التنظيمي:

أولاً: تطور التفاعلات الدولية يمثل معيارا للتقسيم المرحلي:

(١) الالتزام بمعايير مركز الخلافة الإسلامية كأساس للتقسيمات الكبرى للدراسة.

(٢) التقسيم إلى مراحل فرعية وفق التطورات داخل كل نظام أو التحول من نظام إلى آخر.

(٣) التحديد الدقيق لأطراف التفاعلات الإسلامية وغير الإسلامية والمحدثة للتطورات والتحولات الهامة.

ثانياً: مضمون التفاعلات الدولية وقضاياها:

(١) عدم الإغراق في التفاصيل التاريخية ولكن توظيف مدلولها من أجل تحديد نقاط التحول من أجل عرض الأبعاد الهامة للتحولات.

(٢) مراحل استخدام الأداة القتالية في إدارة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

(٣) عرض الاقتصار على التحليلات التاريخية السياسية والعسكرية فقط، ولكن ضرورة الاستعانة بتحليلات اجتماعية – اقتصادية داخلية ودولية أيضا.

ثالثاً: عوامل البيئة الدولية: أحوال الطرف الآخر:

لأن الطرف الآخر في العلاقة هو موضوع التفاعل والعامل المؤثر، ومن ثم لا يكون التحليل من خلال منظاره ولحظته التاريخية كما يراها ولكن من خلال منظار الفواعل الإسلامية لدوافعه وتطوراته.

المطلب الثالث: إشكاليات نظرية وتطبيقية والأهداف غير المباشرة للدراسة:

أولاً: الإشكاليات النظرية والتطبيقية:

(١) يعتبر الإطار النظري التنظيمي المقترح بعض الإشكاليات النظرية مثل معايير وقواعد الدولة المهيمنة في مرحلة ما.

(٢) من أهم الإشكاليات التطبيقية نجد نمط العلاقة بين دولة الخلافة والممالك والأمصار الإسلامية التابعة لها ومدى توحد أو تنوع نمط تعامل الوحدات الفعالة في العالم الإسلامي والأطراف الخارجية غير الإسلامية.

(٣) التطور في خصائص البيئة الدولية والمجتمع الدولي وانعكاس هذا التطور على قنوات وأشكال وموضوعات العلاقة بين العالم الإسلامي وغير الإسلامي.

ثانياً: إشكاليات الرابطة مع التحليل الأصولي:

وهنا يتم الربط بين التنظيم الفقهي وتاريخ تطور تطبيق الشريعة، وهنـا لا بـد من الربط بين التحليل الأصولي والتاريخي.

المطلب الرابع: ضوابط تفسير التاريخ الإسلامي:

أولاً: خصائص بعض الأدبيات المعاصرة:

(١) يغلب عليها الطابع النظري، وهو الـشمولية والعالميـة والفكـر والحريـة والتعليل.

(٢) يغلب على مجموعـة أخـرى البعـد التطبيقـي حيـث تقـف أمـام مختلـف منعطفات التاريخ الإسلامي في محاولة لتفسيرها.

ثانياً: معايير وضوابط إسلامية لتفسير التاريخ:

(١) تمثل الدراسة المقارنة والدراسـة التفـصيلية مجـالا خـصبا ولكـن عميقـا ومتشابكا.

(٢) التأكيد على النزعة الشمولية للإسلام وانفتاحه على كافة القوى الفاعلة في التاريخ.

(٣) أصول النظرة الإسلامية لتفسير التاريخ تلخصها عدة مبادئ قرآنية.

(٤) هناك مجموعة من القواعد التي يجب مراعاتها في عملية التصور والاعتقاد ويجب توفرها عند تفسير التاريخ الإسلامي.

٨- د. علا عبد العزيز أبو زيد: الدولة الأموية. . . دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢ هـ / ٦٦١- ٧٥٠ هـ) الجزء الثامن، ٧٧ صفحة.

مقدمة:

ولدت دولة الإسلام وكانت الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية يتصارعان على السيادة على العالم، فجاءت الفتوحات الإسلامية ففتحت دولة فارس وفتحت الشام ومصر وشمال أفريقيا، وظل ذلك مستمرا إلى حدوث الفتنة في عهد الخليفة الثالث سيدنا عثمان وما تلا ذلك من صراعات داخلية بين سيدنا علي ومعاوية بن أبي سفيان إلى أن تأسست الدولة الأموية عام ٤١ هـ وعملت على توحيد الأمة وحفظ الشريعة، وكانت تؤمن هذه الدولة أن خير وسيلة هي الهجوم وليس الدفاع، وبذلك امتدت الدولة الأموية من جنوب فرنسا غربا إلى حدود الصين شرقا، وبذلك استقر النظام الدولي على قطبين؛ هما الدولة الأموية والدولة البيزنطية.

الفصل الأول: مرحلة بناء هيكل سياسة التعامل الدولي للدولة ووضعها مرحلة التنفيذ: مرحلة المد ٤١ هـ / ١٠٠ هـ:

لقد كان تعامل الدولة الأموية مع الدولة البيزنطية هو المواجهة القتالية المستمرة التي أدت إلى مدى فتحي كبير استمر حتى عام ١٠٠ هـ.

المبحث الأول: أسس التعامل الخارجي للدولة الأموية:

لما كانت هناك مشاكل داخلية فقد سعى معاوية إلى عقد صلح مع الروم لإعادة توحيد الجبهة الداخلية، بعد ذلك عمد إلى اختبار مجموعة من القادة

العسكريين كان ولاؤهم للخليفة فتمت فتوحات المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، وتمت السيطرة على معظم جزر البحر المتوسط.

المبحث الثاني: المد الإسلامي في الجبهة الغربية.

المطلب الأول: بلاد الروم:

تواصلت غارات الأمويين على بلاد الروم وعاصمتهم المعروفة ببلاد الأناضول صيفا وشتاء وبرا وبحرا بهدف إنهاك قوة الروم وشغلهم بالقلب حتى يتسنى للمسلمين فتح الأطراف وانتزاعها منهم، لقد عقدت الدولة الأموية معاهدات مع بعض الأقليات المتاخمة لحدود الدولة البيزنطية أمثال البراجمة والسلاف والأرمن، وقد كانت هذه المعاهدات سلاحا ذا حدين، ولقد كانت هناك محاولات عديدة لفتح القسطنطينية مثل عام ٤٨ هـ وعام ٤٩ هـ وعام ٥٤ هـ حتى عام ٦٠ هـ، ثم تم عقد معاهدة صلح لمدة ٣٠ عاما مع البيزنطيين، لقد حدثت فتن داخلية بدأت بمحاولة أخذ البيعة ليزيد، واستمرت لمدة ١٢ عاما توقف أثنائها الفتح، وقد كان من آثار ذلك أن نقض البيزنطيون الصلح مع معاوية عام ٦٥ هـ وهاجموا الثغور ثم هاجموا سواحل الشام، وبعد أن استقر الأمر لعبد الملك بن مروان بدأ في استعادة ما أخذه البيزنطيون واستعاد قدرته على الهجوم مرة أخرى ثم كانت فتنة ابن الأشعث الذي كان قائدا عسكريا متحالفا مع قائد كابول غير المسلم للتفرغ لتمرده ضد الخليفة، وسرعان ما اتخذ خلفاء بنو أمية قادة من الشوام على حساب أهل المناطق الأخرى، وبعد أن استقر الأمر في عهد الوليد بن عبد الملك بدأت عمليات الفتوحات مرة أخرى

حيث تم فتح عمورية وهرقلية عام ٨٩ هـ، ثم جاء سليمان بن عبد الملك للإعداد لحصار القسطنطينية عام ٩٨ هـ واستمر هذا الحصار لمدة عامين، ولكن هذه الحملة قد فشلت مما أدى إلى ضياع جهد طائل للمسلمين دون تحقيق أي نصر.

المطلب الثاني: جزر البحر المتوسط:

لقد فتح معاوية قبرص عام ٢٨ هـ وفتح جنوده صقلية عام ٤٨ هـ ثم جزيرة صربا عام ٤٩ هـ وفتح رودس عام ٥٢ / ٥٣ هـ وفتح كريكوس عام ٥٤ هـ وفتح كريت عام ٥٥ هـ وعام ٥٧ هـ فتح جزر إيجة القريبة من القسطنطينية، ولكن مع حدوث الفتن بدأت الدولة البيزنطية في استعادة بعض الجزر والتي كانت قد فقدتها، ولقد أدى ذلك بالوليد بن عبد الملك إلى إعادة بناء الأسطول الإسلامي الذي تحطم في الحصار الثالث على القسطنطينية.

المطلب الثالث: شمال أفريقيا والتمهيد لفتح الأندلس:

لقد تم فتح برقة عام ٢٣ هـ ثم توقف الفتح نتيجة الفتن الداخلية، ثم عاود معاوية الفتح ففتح عقبة بن نافع غرامس وودان عام ٤٢ هـ وقد تم تعيين عقبة واليا على شمال أفريقيا والذي أقام مدينة القيروان لتكون منطلقا للفتوحات الإسلامية، ثم حدث تحالف بين الإمبراطور البيزنطي وقبائل البربر أدى إلى توقف الفتح بل تقهقر إلى برقة لانشغال مركز الخلافة بالفتن الداخلية، لقد بدأت دولة الخلافة في إرسال مدد لمواصلة الفتح الأفريقي عام ٧٦ هـ فنجح حسان بن النعمان في استعادة شمال أفريقيا ما عدا المغرب الأوسط والأقصى

حتى عام ٨٦ هـ حيث فتح موسى بن نصير ومولاه طارق بن زياد باقي شمال أفريقيا، ولقد انطلق موسى بن نصير لغزو الأندلس مستغلا وجود خلافات داخلية فيها.

المبحث الثالث: المد الإسلامي في الجبهة الشرقية:

لقد كان اهتمام الدولة الأموية بالجبهة الشرقية أقل منه بالجبهة الغربية نتيجة لعدم وجود دولة موحدة بل كانت هناك قبائل ودويلات صغيرة ليس لها تهديد على السيادة العالمية، ومع ذلك فقد فتحوا هراة وكابول في عهد معاوية عام ٤٣ هـ ثم الإقليم الممتد بين ملتان وكابول عام ٤٤ هـ ثم تركستان عام ٥٤ هـ ثم بخارى وسمرقند، وفي عهد عبد الملك بن مروان وجه جيشا إلى المناطق الشرقية بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث الذي تحالف مع حاكم كابول ضد الخليفة فيما عرف بفتنة ابن الأشعث، ثم تم تولية قتيبة بن مسلم الباهلي، ففي عام ٨٦ هـ فتح بلخ وفي عام ٨٧ هـ تم فتح بيكند وفي عام ٨٨ هـ تم فتح كرمينية ثم بخارى وفي عام ٩٣ هـ تم فتح خوارزم صلحا ثم بدأ يطرق أبواب الصين فغزا كاشغر ثم وافق ملك الصين على دفع الجزية ثم تولى خراسان زيد بن المهلب من قبل سليمان بن عبد الملك عام ٩٧ هـ ففتح جرجان وطبرستان، أما فتح السند فقد تم على يد محمد بن القاسم ففتح الديبل عام ٩٣ هـ والملتان عام ٩٤ هـ.

الفصل الثاني: التحولات في البيئة الداخلية والخارجية وأثرها على انحسار حركة المد والتوسع:

مقدمة:

يمثل عام ١٠٠ هـ فترة تحول حيث طبق عمر بن عبد العزيز الشرع في الغزوات التي تحولت فيما سبقه لحملات لجمع الأسلاب.

المبحث الأول: الانحسار على الجبهة البيزنطية:

لقد غير عمر بن عبد العزيز سياسة من سبقه في التوسع في الفتوحات ففقدت الدولة الأموية مبادرة الهجوم، ولقد مكن ذلك البيزنطيين من عقد معاهدة مع الخزر الذين تمكنوا من هزيمة حامية المسلمين عام ١٠٤ هـ ثم كانت فتنة يزيد بن المهلب والتي تطلبت سحب القوات المخصصة لمواجهة البيزنطيين، ولقد هدد الخزر إقليم الجزيرة والموصل عام ١١٢ هـ ونزلت قوات بيزنطية على شواطئ مصر عام ١١٣ هـ وظل الوضع سجال حتى عام ١٢٢ هـ حيث لقي المسلمون هزيمة في موقعة أوكريفون أوقفت المد الإسلامي من ناحية الشرق؛ كما كان لهزيمة بلاط الشهداء نفس الأثر من ناحية الغرب؛ ثم انسحب محمد بن مروان من الجبهة البيزنطية بعد مقتل يزيد بن عبد الملك، مما شجع البيزنطيين على استعادة بعض الجزر التي سيطر عليها المسلمون، ثم كانت نهاية الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ نتيجة للفتن الداخلية.

المبحث الثاني: الانحسار الإسلامي في الجبهة الغربية الأوربية:

بعد فتح أسبانيا تم توجيه حملة أغارت على إقليم إكيتانيا ولكنها هزمت عام ١٠٢هـ وقام القائد عبد الرحمن الغافقي بعمل حملة وصلت إلى أبواب باريس وسيطرت على العديد من المدن، ثم كانت موقعة بلاط الشهداء عام ١١٤ هـ

التي كانت نهاية لتقدم الجيش الإسلامي من جهة الغرب، وكان سبب الهزيمة هو حرص الجنود المسلمين على الغنائم، وكذلك انقسام الجيش بسبب القبلية، لقد جعلت هذه الهزيمة الجيوش الإسلامية تتقوقع في أسبانيا وسمحت لمملكة الفرنجة بأن تسيطر على الجزء الشمالي من أوربا، ثم أقيمت الإمبراطورية الرومانية المقدسة عام ٨٠٠ م.

المبحث الثالث: الانحسار الإسلامي على الجبهة الشرقية:

لقد مثلت قبائل الترك البدوية خطرا على هذه الجبهة الشرقية حيث أغاروا على أذربيجان في عهد عمر بن عبد العزيز وعقدوا تحالفا مع الصين مكن من قيام وتأسيس إمبراطورية هزمت المسلمين ١٠٦ هـ، ولكن اتحدت الجهود الإسلامية وتمكنوا من هزيمة القبائل التركية عام ١١٩ هـ، وكان لذلك أثره في استقرار الإسلام في آسيا الوسطى، أما الشعوب القوقازية فقد أغارت مرات عديدة وهزمت المسلمين مرات عديدة، أما في السند فقد نجح المسلمون في تثبيت الإسلام في السند.

٩- د. علا عبد العزيز أبو زيد: العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: الدولة العباسية: من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط: الجزء التاسع، ١٤٨ صفحة.

مقدمة:

تمثل معركة الزاب ١٣٢ هـ نقطة تحول في تاريخ الدولة الإسلامية، حيث سقطت الخلافة الأموية وحلت محلها الخلافة العباسية التي نهجت نهج المهادنة والمسالمة مع الدولة المجاورة، ويرجع ذلك إلى الاضطرابات الداخلية. لقد اقتنع العباسيون بأن الدولة قد وصلت إلى أقصى حدودها الطبيعية، وكذلك تذمر الجند من الغزو، لذلك تبنت الدولة سياسة إقامة الحدود للدفاع عن حدود الدولة، ثم قام المنصور ببناء مدينة بغداد وبذلك تحول اقتصاد الدولة من اقتصاد حرب إلى اقتصاد سلم فتغيرت التركيبية الاجتماعية حيث احتلت طبقة التجار قمة الهرم الاجتماعي بعد أن كانت طبقة الجند هي التي تحتل القمة.

الفصل الأول: العصر العباسي الأول ١٣٢ هـ - ٢٤٧ هـ استمرار تسيد حركة المركز في مواجهة الأطراف غير الإسلامية مع بداية اللامركزية والتعددية في دار الإسلام:

المبحث الأول: تسيد الشرق الإسلامي في ظل إستراتيجية جديدة للتعامل الدولي.

المطلب الأول: التمهيد للمواجهة الندية مع الدولة البيزنطية بالانشغال ببناء الدولة العباسية سياسيا واقتصاديا وعسكريا:

لقد هدد البيزنطيون حدود الدولة الإسلامية ودخلوا قليقلة والحدث عام ١٣٣ هـ واستولوا على المصيصة، واستمر هذا الحال لمدة ست سنوات، ففي

زمن السفاح غلب العنصر الخراساني على الجيش مما أدى إلى تولد صراعات بين العرب والفرس واضطر الخلفاء على أثره إلى جلب عنصر ثالث وهـم الأتـراك لإحداث توازن، أما الخليفة المنصور فقد عمد إلى بناء جيش قوي واستعاد ثغور قليقلة وملطية ومصيصة وزود الثغور بالجند والمـرابطين لحمايـة الحـدود حتـى يتمكن من إخماد الفتن الداخلية.

المطلب الثاني: تصعيد الدولة العباسية لمواجهة الدولة البيزنطية لحفظ هيبتها وتأكيد سيادتها على النظام الدولي:

تولى المهدي الخلافة عام ١٥٨ هـ فبدأت مرحلة من أنـشط مراحـل الـصدام العسكري بين الدولة العباسية والدولة البيزنطية، رغم ذلك فقد كانت الحملات العسكرية للتأديب وليس للفتح، ولقد عقد ولي العهد الرشيد الذي كان قائـدا للجيوش معاهدة صلح ولم يقم بمحاولة فتح القـسطنطينية رغـم أن الظـروف كانت مواتية لذلك، وقد حدث تمرد في المدينة على يد حركة شعبية حيث فر أحد أعوان قائد هذه الحركة وأقام الدولة الإدريسية في شمال أفريقيا عـام ١٧٢ هــ، وعندما تولى الرشيد الخلافة عام ١٧٠ هـ فقد قرر الاستمرار في الغزوات ليس برا فقط وإنما بحرا أيضا واستعاد قبرص وغيرها من الجزر الصغيرة، ولقد قـاد هارون حملة سنة ١٨٧ هـ أخذ فيها مدينة هرقلة ولكنه تركها، ثم كانـت غـزوة عام ١٩٠ هـ التي دمر فيها هرقلة وأخذ من البيزنطيين الجزيـة كـل عـام، لكـن هارون قسم ولاية العهد بين الأمين والمأمون وجعل الجزء الشرقي تحت إمـارة المأمون والجزء الغربي تحت إمارة الأمين مما كان لذلك آثار في غاية الخطورة على

وحدة الدولة العباسية انتهت بالقضاء على الأمين، ولكن ذلك أدى إلى خلق مفهوم الولايات المستقلة فقد ظهرت دولة الطاهريين الجديدة التي كان مقرها خراسان، لقد نظم المأمون الجيش على أساس من التناسق والانسجام بحيث لا يجعل لفئة السيطرة على أخرى وتعامل مع البيزنطيين عن طريق إثارة القلاقل الداخلية بينهم، ثم تولى المعتصم عام ٢١٨ هـ والذي قضى على تمرد بابك الخرمي المساند من جهة البيزنطيين، ثم جهز الحملة العمورية التي قضت على البيزنطيين، وقد أكدت هذه الحملة على سياسة عدم التوسع وأدت بالإمبراطور البيزنطي إلى تكوين تحالفات مع ملوك أوربا الآخرين ضد الدولة العباسية.

المطلب الثالث: توقف النشاط الحربي على الجبهة البيزنطية لانشغال طرفي المواجهة الدولية بأمورهما الداخلية المضطربة:

لقد تولى الواثق عام ٢٢٧ هـ فساد الجبهة البيزنطية في هدوء حيث سادت الاضطرابات الداخلية كلتا الدولتين، ففي الدولة العباسية كان تمرد أعراب بني سليم في الحجاز وثورة القيسية بدمشق وتمرد الأكراد في أصبهان، كما سيطر الأتراك على أمور الدولة، ثم جاء المتوكل الذي حاول إعادة بناء الدولة لكن الأتراك قتلوه وأصبحوا هم الذين يولون الخلفاء ويعزلونهم.

المبحث الثاني: سياسة الفتح وأنماط التحالف في ظل اللامركزية والتعددية في الغرب الإسلامي:

لقد تميزت الدولة العباسية بداية من القرن الثالث بظهور التعددية واللامركزية في أطرافها.

المطلب الأول: العلاقات التعاضدية بين الدولة العباسية والدويلات المستقلة التابعة لها وانعكاس ذلك على سياسات الفتح والتوسع:

فقد وقع الخلفاء العباسيون على قيام الأغالبة بدور رجل الشرطة في أفريقيا وقد أدى ذلك إلى حصولهم على استقلال ذاتي، وكذلك قيام دولة الأدارسة في مراكش، لقد نجح الأغالبة في فتح جزيرة صقلية عام ٢٦٤ هـ ولقد مهد لهذا الفتح سقوط باليرمو عام ٢١٦ هـ وفتح المسينا عام ٢٢٩ هـ ولقد ساعد الأغالبة جماعات كانت تسمى (مجاهدة البحر المسلمين) حيث ساعدوا في فتح كريت عام ٢١٢ هـ والذي اعتبره البيزنطيون نكسة مريرة منيت بها الدولة البيزنطية وقد أقام المسلمون عليها الدولة الحفصية.

المطلب الثاني: العلاقات الصراعية بين الدولة العباسية والدويلات المستقلة المناهضة لها وانعكاس ذلك على سياسات الفتح والتوسع:

لقد كان لقيام دولة الأدارسة في مراكش أثره في عمليات الفتح والتوسع حيث توجهت إلى مناطق داخل القارة الأفريقية، أما الدولة الأموية التي أقامها عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك عام ١٣٨ هـ في الأندلس فقد كان قيامها له دلالة على انقسام العالم الإسلامي إلى دولة مشرق ودولة مغرب، وقد أدى ذلك إلى محاولة قيام المنصور إلى عقد تحالف مع الولايات المسيحية المحيطة بها للقضاء عليها، ولذلك تحالفت الدولة الأموية مع الإمبراطورية البيزنطية، ولقد تحالف المنصور مع شارل مان لإسقاط الدولة الأموية في الأندلس، لكن شارل مان لقي هزيمة منكرة في الشزرى عام ١٦١ هـ، ولقد أصدر بعض

الفقهاء فتوى في عدم جواز المشاركة في قتال ضد المسلمين مما اضطر هشام بن معاوية إلى شن حملات ضد مسيحيي شمال الأندلس ومملكة الفرنجة ذاتها وحقق المسلمون في هذا نجاحات ساحقة وكان أهمها غزوة تولوز، لكن مع مجيء الحكم بن هشام لحكم الأندلس الأموية استطاع الفرنجة انتزاع برشلونة عام ١٨٥ هـ ولقد جاء عبد الرحمن الأورط للحكم وقاد حملات بحرية عديدة ضد الجزر التي كانت واقعة تحت سيطرة الفرنجة ففتح جزر البليار الغربية من سواحل الأندلس عام ٢٣٤ هـ.

الفصل الثاني: العصر العباسي الثاني: ٢٤٧ هـ ٤٤٧ هـ انتهاء دور الدولة العباسية كقوة مركزية في التعامل الدولي وبدء صعود الدولة الفاطمية في الشرق والدولة الأموية في الغرب مع تكرس نمط اللامركزية والتعددية في الإسلام:

مقدمة:

لقد كان موقف الدولة العباسية في العصر الثاني هو موقف بالفعل هزيل غير قادر على صد الضربات الموجهة له في معظم الأحيان حيث سيطر الأتراك على مقر الخلافة فقتل المتوكل على الله عام ٢٤٧ هـ، وقد نتج عن ذلك انفصال دويلات عديدة مثل الصفوية في خراسان ٢٤٥هـ والسامانية في بخارى عام ٢٥٠هـ والطولونية في مصر ٢٤٥ هـ ثم الإخشيدية ٣٢٣ هـ والزيدية في اليمن ٢٤٦ هـ والحمدانية في مصر وحلب عام ٣١٧ هـ.

المبحث الأول: ضعف مركز الخلافة العباسية وفقدها القدرة على المبادرة الدولية وإدارة الهجوم والدفاع: بين سندان سيطرة العسكريين و تزايد نمط التعددية والاستقلالية ومطرقة تجدد قوة الطرف الآخر:

المطلب الأول: تراجع الشرق الإسلامي في مواجهة دولة بيزنطية قوية وتفتيتها إلى دويلات مستقلة متصارعة في ظل سيطرة الجند الأتراك والبويهيين:

ولقد تميزت هذه المرحلة بظاهرتين: الأولى التحالف بين طرف إسلامي وغير إسلامي ضد طرف غير إسلامي، والثانية تراجع دور الخليفة عن تجهيز الجيوش وتسييرها وإلقاء عبء ذلك على أمراء الثغور والأثرياء. لقد قام الإمبراطور باسيليوس الذي تولى العرش عام ٢٥٣ هـ بالعديد من الهجمات على الدولة العباسية، وقد توالت بعدها هذه الحملات التي أسفرت في النهاية عن سيطرة الأسطول البيزنطي على معظم جزر البحر المتوسط التي فتحها المسلمون من قبل، وقد كان لقيام الدولة الطولونية أثره في صد هجمات البيزنطيين حيث وحدت جبهة مصر والشام تحت إمارتها وبادرت بمهاجمة ممتلكات الدولة البيزنطية في بحر إيجة، لكن هذه الدولة خضعت لعاملين، الأول الثورات والحركات الداخلية، وكان أخطرها حركة القرامطة التي ظهرت في الشام والتي حاصرت دمشق عام ٢٨٩ هـ، والثاني محاولة الدولة العباسية فرض سيطرتها ثانية على مصر والشام، ولقد نجح المستكفي في ذلك عام ٢٩٣ هـ، ثم قامت دويلة مستقلة أخرى عام ٣٢٣ هـ وهي الدولة الإخشيدية التي نجحت في ضم

الشام إلى مصر، وكان هناك صراع مع الدولة الحمدانية مما شغلهم عن الدولة البيزنطية.

المطلب الثاني: تقلص حركة المد في المغرب الإسلامي وتحولها إلى علاقات توازن مع الممالك المسيحية الأوربية:

لقد تمكن الأغالبة من إقامة إمارة لهم على الجزء الذي فتحوه في جزيرة صقلية وانطلقوا منه لفتح مناطق مختلفة في البحر المتوسط، وكان هذا الجزء منطلق للقيام بحملة لفرض الحصار على روما مما اضطر البابا إلى التفاوض ودفع الجزية، لقد تمكن مجاهدة البحر المتوسط من إقامة قاعدة لهم على الأراضي الأوربية في جبال الألب أغاروا منها على قلب أوربا فظلت هذه الغارات قائمة حتى دب الضعف في دولة الأندلس الأموية ثم جاء عبد الرحمن الناصر الحكم عام ٣٤٤ هـ والذي تميز حكمه باستمرار الحملات وضم بعض المناطق من الشمال الأوربي.

المطلب الثالث: صعود الدولة الفاطمية وانشغالها بعلاقات الصراع مع الأطراف الإسلامية في الشرق والغرب وأثر ذلك على التعاملات الدولية للعالم الإسلامي:

ولقد تمكنت الدولة الفاطمية من ضم الدويلات المنافسة وآخرها دولة الأدارسة والتي سقطت عام ٣٦٣ هـ، لكن الدولة الفاطمية وضعت هدفا تمثل في القضاء على الخلافة العباسية، وكذلك سعت للسيطرة على دولة الأندلس،

وقد كان لذلك أثـره في إضـعاف اهـتمام الأطـراف الإسـلامية بالفتوحـات في البلدان المسيحية.

المبحث الثاني: الدور الفاطمي والدور الأموي بديلا عن الدور العباسي وعلاقات القوى الإسلامية بالمسيحية.

المطلب الأول: استمرار اختلال ميزان القوى في الـشرق الإسـلامي لصالح الدولة البيزنطية في ظل السيطرة البويهية والسلجوقية:

نتيجة لزيادة قوة الدولة البيزنطية وزيادة الخلافـات الداخليـة داخـل الدولـة الحمدانية ضاعت كريت التي كانت مفتاح البحر المتوسط، ثم استولت الدولـة البيزنطية على خمسين حصنا من حصون الشام وحاصرت حلب عاصمة الدولة الحمدانية ثم سقطت أنطاكية عام ٣٥٨ هـ وبعدها حلب بشهر واحد، ثم تحالف البيزنطيون مـع ملـك أرمينيـا لاسـتكمال الـسيطرة عـلى الـشام فـسقطت أصر ونصيبين وطبرية وقيسارية والناصرة والقدس والرملة وعكا وصيدا وبـيروت وجبيل ودمشق.

المطلب الثاني: تقدم الدولة الفاطمية لشغل فراغ القوة فـي المـشرق الإسلامي في مواجهة الدولة البيزنطية بعد قضائها علـى الـدويلات الإسلامية المنافسة:

في نفس عام سقوط حلب جرد الفاطميون في المغرب حملة اتجهت شرقـا مـن القيروان حتى وصلت الفسطاط فزالت الدولة الإخـشيدية، وكـذلك تـصدوا لخطر القرامطة وأجلوهم عن جنوب الشام عام ٣٦٧ هــ ووجهـوا حملـة ضـد

الدولة الحمدانية وتم لهم القضاء على الحمدانيين عام ٤٠٤ هـ، ثم كانت المواجهة بين الفاطميين والبيزنطيين سجالا، ولقد استطاعوا الدفاع عن جزيرة صقلية فأنقذوها من السقوط في أيدي البيزنطيين.

المطلب الثالث: الأندلس ند لا يجابه في المغرب الإسلامي وآثار ذلك لحركة استرداد مسيحية قوية:

لقد كانت دولة الأندلس في عصر المستنصر قوية وظلت كذلك في عهد ولي عهده حيث سيطر حاجبه على السلطة التي بقيت قوية أيضا، فجاء ما سمي بدولة الحجابة حيث استطاع الحاجب المنصور من إعادة تنظيم الجيش بصورة تمكنه من القضاء على سيطرة فصيل دون الفصائل الأخرى، ولقد أحيا فريضة الجهاد وقاد بنفسه ٥٧ حملة والذي حول سياسة الدولة إلى هجومية على الدويلات المسيحية في الشمال، ثم جاء ابنه المظفر الذي سار على سياسة أبيه وأنهك الممالك المسيحية الذين شنوا عليه حملة عام ٣٩٧ هـ للقضاء عليه ولكنهم انهزموا مجتمعين، لكن انقلب الوضع مع تولي عبد الرحمن الناصر عام ٤٠٠ هـ ومعه مجموعة من الحجاب الفاسدين حيث ظهرت الفتن بين العرب والبربر والذين استعان بعضهم بحلفاء مسيحيين ضد المسلمين وأسقطت الخلافة في الأندلس وأصبح فيها نحو عشرين أسرة حاكمة وبدأ حكم ملوك الطوائف في الوقت الذي قويت فيه الممالك المسيحية واتحدت.

الفصل الثالث: العصر العباسي الثالث (٤٤٧ هـ - ٦٥٦ هـ) من الهجمة الصليبية إلى الهجمة المغولية وسقوط الدولة العباسية:

مقدمة:

بدأت عوامل الضعف تؤثر نتائجها في أواصر العالم الإسلامي حيث اختفت الدولة الأموية في الأندلس وحل محلها دولة المرابطين والموحدين، ثم اختفت الدولة الفاطمية وحل محلها دولة السلاجقة.

المبحث الأول: بعث إسلامي جديد (٤٤٧ هـ - ٤٩٧ هـ)

المطلب الأول: صعود دولة السلاجقة وإعداد إسلامي في مواجهة الدولة البيزنطية المتهالكة. . . بداية فكرة الحرب الصليبية:

لقد تمكن السلاجقة من السيطرة على منطقة آسيا ثم استطاعوا القضاء على الدولة الفاطمية ثم وقفوا للدولة البيزنطية بالمرصاد، لقد استطاع طغرل بك استرداد الأقاليم الشامية التي سقطت في يد الدولة البيزنطية حيث كانت هزيمة موقعة ماتزكرت عام ٤٦٢ هـ، ولقد أدت الدولة الرومانية دور الدولة البيزنطية في صد هجمات السلاجقة من ناحية الشرق وبدأت تتبلور فكرة الحرب الصليبية، ولقد ساعد على ذلك أن الدولة السلجوقية قد تفتت إلى خمس ممالك مستقلة متناحرة، ثم استعان الإمبراطور البيزنطي بالبابا لطرد السلاجقة من آسيا الصغرى فكانت حملة الجياد الصليبية التي هزمتها الدولة السلجوقية، لكن تحالف المسيحيين الكاثوليك والأرثوذكس مكنهم من استعادة بقية عاصمة دولة السلاجقة.

المطلب الثاني: تراجع الدولة الفاطمية عن مركز القوى الدولية المناوئة في الشرق والغرب على السواء:

لقد بدأ الضعف يدب في أوصال الدولة الفاطمية مع وفاة الحاكم بأمر الله عام ٤١١ هـ كذلك سقطت صقلية حوالي عام ٤٨٢ هـ في يد النورمانديين، لقد حدث تحالف بين الصليبين والفاطميين فسهلوا لهم الاستيلاء على أنطاكية مما مهد الطريق أمامهم لفتح الشام.

المطلب الثالث: صعود دولة المرابطين في المغرب والأندلس وتصديها لحركة الاسترداد المسيحي:

نتج عن انقسام دولة الأندلس إلى دويلات أن قام أمراؤها بدفع الجزية لفرناندو وكان لسقوط طليطلة واقع كبير على مسلمي الأندلس ولكن في نفس الوقت ظهرت دولة المرابطين في المغرب العربي والتي توسعت في أفريقيا، ثم عندما طلب منها ملوك الأندلس النصرة توجهت قواتهم إليها انطلاقا من الواجب الديني، وأول ما عملوا عملوا على توحيد الأندلس وحدثت معركة الزلاقة عام ٤٧٩ هـ والتي انتصر فيها المرابطون على المسيحيين، ولكن ملوك الطوائف في الأندلس تحالفوا مع المسيحيين مما كان له أثره في سقوط قلنسية.

المبحث الثاني: المد الصليبي في الشرق يوازيه المد المرابطي في الغرب من ٤٩١ هـ - ٥٢٢ هـ.

المطلب الأول: من وصول الصليبين إلى أبواب الشام وحتى ظهور عماد الدين زنكي وتمهيده لعهد صلاح الدين:

لقد امتد الغزو الصليبي في الشام حتى سقطت القدس وأسسوا لهم إمارة بها كان لها دور كبير في سقوط مدن الشام واحدة بعد الأخرى حيث هزموا

الفاطميين في عسقلان، وظل الوضع هكذا يتحالف فيه المسلمون فينتصروا ويتفرقوا فينهزموا، ثم ظهرت قوة الأتابكية الزنكية التي آمنت أن الطريق يتمثل في توحيد المسلمين.

المطلب الثاني: دولة المرابطين في المغرب الإسلامي تعيد توازن القوى الذي اختل لصالح الصليبيين:

لقد تمكن المرابطون من هزيمة ألفونسو عام ٤٨٥ هـ وعام ٤٩١هـ ثم هزموهم عام ٥٥١ هـ حيث يمثل ذلك حالة من التوازن، ثم بدأ الضعف يدب في عضد دولة المرابطين بسبب الثورات الداخلية.

المبحث الثالث: من افتتاح عهد صلاح الدين إلى موته ٥٢٢هـ - ٥٨٩ هـ:

المطلب الأول: توحيد جبهتي مصر والشام وبداية التراجع الصليبي:

لقد استطاع عماد الدين زنكي من استعادة عدد من المواقع التي كانت تحت يد الصليبيين، ثم سعى لتوحيد جبهتي مصر والشام، ولكن كان لسقوط إمارة الرها أثره في أن أرسل مسيحيو الغرب حملة فشلت فشلا ذريعا حيث ظهر نور الدين محمود زنكي بديلا لوالده الذي سعى لتوحيد الجبهة الإسلامية، ولقد كانت الدولة الفاطمية محل نظر كلا من الزنك والبيزنطيين، حيث تحالف الفاطميون مع البيزنطيين ضد الزنك، لكن استطاع الزنك هزيمة الاثنين معا، ثم ظهر عداء وغدر البيزنطيين بالفاطميين الذين استنجدوا بنور الدين زنكي فتوحد الجيشان وكان ذلك بداية تولي صلاح الدين الأيوبي، ثم كان لموت نور

الدين محمود أثره في انتقال مركز الجهاد إلى الدولة الأيوبية في مصر والتي تمكنت من طرد الصليبيين، وكانت موقعة حطين ودخول المسلمين بيت المقدس.

المطلب الثاني: صعود الموحدين وتصديهم للمد المسيحي في الأندلس:

نتيجة لانشغال المرابطين بالأندلس فقد قويت حركة التمرد في المغرب والتي أسفرت على استيلاء الموحدين على دولتهم حيث قرر الخليفة أبو يعقوب يوسف أن يعبر إلى الأندلس عام ٥٦٦ هـ حيث استولوا على مملكة مرسية واستعاد شرنترين وشلب عام ٥٨٦ هـ.

المبحث الرابع: مراكز جديدة للصمود الإسلامي على الساحة الدولية من ٥٨٩ هـ - ٦٥٦ هـ.

المطلب الأول: انتقال مركز الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين إلى مصر وتحول الاهتمام إليها:

بعد وفاة صلاح الدين تفتت الدولة وخرجت الحملات الصليبية مستهدفة مصر، ثم كانت الحملة الخامسة والتي انتهت بتنازل الدولة الأيوبية عن فلسطين للممالك الصليبية في الشرق، ثم كانت الحملة السادسة والسابعة والتي لم تسفر عن أي مكاسب تذكر، ولقد نجحت الدولة الأيوبية في استرداد القدس التي تنازلوا عنها، ثم بدأ ظهور قوة المماليك البحرية والذين ثبتوا أقدامهم في مصر.

المطلب الثاني: سقوط الأندلس أمام الاسترداد المسيحي وصمود مملكة غرناطة:

لقد تعرضت دولة الموحدين لخطر الثورات الداخلية والتهديدات المسيحية من الخارج حيث جند البابا تعبئة واسعة للقوى المسيحية في أوربا ضد مسلمي

الأندلس حيث كانت معركة حصن العقاب عام ٦٠٩ هـ هي الهزيمة القاسية للمسلمين في الأندلس حيث كانت بداية النهاية للتواجد الإسلامي في الأندلس، ففي غضون ربع قرن من هذه المعركة سقطت المدن المسلمة في الأندلس؛ فسقطت قرطبة عام ٦٣٣ هـ ثم إشبيلية عام ٦٤١ هـ، ولكن ظلت مملكة غرناطة صامدة تتحدى سقوط الأندلس كلها. . .

١٠- د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية (٦٤٢ هـ - ٩٢٣ هـ) الجزء العاشر ١٦٨ صفحة.

مقدمة:

ظلت مصر الفاعل المركزي في التفاعلات الدولية لمدة ثلاثة قرون في عصر المماليك، ولكن بعد سقوط الخلافة العباسية كانت هناك أنساق فرعية مثل المملوكية العثمانية والمملوكية الأندلسية والمغولية المملوكية، لقد تزامن ذلك مع حدوث تطور طبيعي في الأطراف الأوربية وروسيا القيصرية.

الفصل الأول: الدور المملوكي وتصفية الوجود الصليبي للمغول: إرساء أركان مركزية الدور المملوكي في التفاعلات الإسلامية وغير الإسلامية:

بعد سقوط بغداد عام ٦٥٦ هـ على يد المغول وتصدى المماليك في مصر والشام للغزو المغولي، برز الدور المملوكي كقوة فاعلة في العلاقات الدولية.

المبحث الأول: الطرف المغولي: مصادر التهديد والفرص وآثارها على الدولة الإسلامية:

المطلب الأول: طبيعة ومكونات الطرف المغولي:

بعد تكوين جان كيز خان للإمبراطورية المغولية توزعت الإمبراطورية إلى أربع أجزاء؛ مغول إيران ومغول القبيلة الذهبية في الشمال ومغول آسيا الصغرى ومغول الصين، ولقد دخل مغول إيران ومغول القبيلة الذهبية في الشمال ومغول

آسيا الصغرى الإسلام ولكن هذه القوى المغولية الثلاثة كانت أعداء تتنازع على حدود الأقاليم بينهم.

المطلب الثاني: الآثار طويلة المدى للهجمة المغولية:

بالنسبة لآثار هذه الهجمة على أساس التوازن بين الغرب والشرق الإسلامي فقد أثرت بشكل سلبي على القدرات الإسلامية في مواجهة الغرب المسيحي، ولكن هناك من يرى أنه كان لهذه الهجمة آثار إيجابية في الصناعة والتجارة وخصوصا بعد دخول الفئات الثلاثة الإسلام، كذلك أضحى الانقسام واضحا في العالم الإسلامي بين المماليك في مصر والشام والحجاز والمغول في إيران وغرب الأناضول وشرق أوربا ووسط آسيا.

المبحث الثاني: معضلة العلاقات المملوكية المغولية المسيحية أنماط التفاعلات بين مركز القوة الإسلامية ومصدري التحدي للإسلام:

المطلب الأول: أنماط التفاعلات المملوكية – المغولية – المسيحية:

هناك نمطان من التفاعلات؛ الأول تحالف مملوكي – مغولي مسلم في مواجهة تحالف مغولي وثني صليبي والثاني تحالف مملوكي / بيزنطي في مواجهة تحالف مغولي / صليبي، وقد تحالف هولاكو وابنه مع ملك أرمينيا المسيحي ضد المماليك ثم كانت الاتصالات بين ملك المغول وملك فرنسا لويس التاسع للتحالف ضد المماليك، ولقد واجه المماليك هذا التحالف بتحالفهم مع مغول القبيلة الذهبية الذي ساعد المماليك على الانتصار في عين جالوت، ولقد تحالف المماليك أيضا مع مسيحيي الدولة البيزنطية وكان هدفهم قطع الدعم عن

الصليبين في الممالك الشامية حتى تم تصفية الممالك الصليبية في عكا وصور وصيدا عام ٦٩٠ هـ.

المطلب الثاني: أسباب نجاح التحالفات المملوكية ومدلولاتها:

يرجع هذا النجاح إلى طبيعة العلاقات بين الأطراف المغولية وبين الصليبين والمغول وبين الصليبين وبين الممالك الأوربية؛ فضلا عن القدرة الذاتية للمماليك، لقد استفادت الدولة المملوكية من طبيعة هذه العلاقات من خلال عقد اتفاقيات مع الأطراف المختلفة.

الفصل الثاني: تطورات العلاقة المملوكية الإفرنجية وبداية الموجة الثانية من الفتوح الإسلامية الكبرى مع الفتوح العثمانية في أوربا:

مقدمة:

لقد كان المماليك القوى الفاعلة في العلاقات الدولية منذ بداية القرن السابع الهجري ولمدة ثلاثة قرون ولقد حدث أثناء تلك الفترة تفاعلات على النحو التالي:

المبحث الأول: تطورت العلاقات المملوكية / الإفرنجية: توجه وأساليب جديدة:

المطلب الأول: الإطار والتوجه العام للعلاقات الإسلامية / المسيحية والمؤثرات عليها:

لقد شهد بداية القرن الثامن ظهور نمط جديد من العلاقات بين المماليك والفرنجة تمثل في وجود علاقات سلمية متبادلة نتيجة لحركة التبشير ثم لحركة

الاستشراق وزادت معرفة أوربا بالعالم الإسلامي من خلال حركة التجارة، وقد كان ذلك نتيجة لانتهاء الحملات الصليبية واقتناع كل طرف بهذا النوع من العلاقات ولا سيما مع عدم قدرة البابا على إعداد حملة جديدة، لقد كان للمبشرين ورجال المال والاقتصاد ورجال الحرب دور في اجتماعهم على أساليب جديدة مهدت جميعا لحركة الكشوف الجغرافية والتي سبقها محاولة حرمان مصر من تفوقها التجاري ثم القيام بحملات عسكرية كان أهمها حادثة غزو الإسكندرية عام ٧٦٨ هـ، ونتيجة لفشل هذه الغزوة فقد قام المماليك بفتح دولة النوبة المسيحية، لكن تحالف ملوك الحبشة مع مسيحيي أوربا لشن حملات مشتركة من اتجاهين على مصر وحدوث نوع من التنسيق بين دولة المماليك والدول المسيحية كان من شأنه تنظيم شؤون المسيحيين في الممالك الإسلامية، ولقد سمح ذلك لدولة المماليك لاختبار قوى الدولة الأوربية نحو دولتهم، وكذلك تقوية الجيش المملوكي اعتمادا على موارد التجارة، وكذلك كانت تستغل التجارة كعامل ضغط لفرض إدارة المماليك.

المبحث الثاني: مولد الدولة العثمانية وتطور دورها الإقليمي في الأناضول والبلقان (٦٩٩ هـ - ٧٩١ هـ).

المطلب الأول: الفتوح العثمانية: تطورها ودوافعها:

تأسست إمارة عثمان في أقصى الشمال الغربي من الأناضول باعتبارها واحدة من إمارات التخوم التركمانية، ففي المرحلة الأولى بدأت الفتوح على الأراضي البيزنطية وفي المرحلة الثانية بدأ فتح أوربا منذ عام ٧٤٨ هـ وفي المرحلة الثالثة

حدوث صدامات الفتوحات في الأناضول وأوربا معا حيث فتح القسطنطينية، ثم بعد ذلك سعت إلى السيطرة على الإمارات السلجوقية المتبقية، ولقد كانت دوافع هذه الفتوحات تجمع بين الجهاد والمصالح.

المطلب الثاني: عوامل نجاح الفتوحات وتطور الإمارة إلى قوة إقليمية:

أولاً: العوامل الداخلية:

تمثلت عناصر القوى الذاتية في روح الجهاد وخدمة الإسلام ونظام الجيش حيث اعتمد على نظام الإنكشارية الذي يعتبر أول نظام لجيش دائم عرفه التاريخ، ثم كانت الروح العسكرية وضوابط الشريعة الإسلامية لأعمال الفتح ومعاملة أهل الذمة حيث استلهمت أخلاق الحرب عندهم من القرآن الكريم، وكذلك توافر أركان نظام سياسي قوي حيث نجح البيت العثماني طوال ثلاث قرون في تقديم حكام أقوياء.

ثانياً: العوامل الخارجية: الأوضاع في أوربا وآسيا الصغرى:

بالنسبة لأوضاع آسيا الصغرى فقد وقعت بلاد سلاجقة الروم تحت سيطرة مغول فارس، وذلك أدى إلى استيطانهم في الأناضول إلى جانب الأغلبية التركية، وقد استعان بهم عثمان في التوسع على حسابهم وقد تم ذلك بوسائل متنوعة ما بين الزواج والضغط والتهديد والإجبار على التنازل وأخيرا القتال، بالنسبة للأوضاع في أوربا فقد ظهر عدم قدرة القوة البيزنطية والصربية

والبلغارية على مواجهة القوات العثمانية نتيجة لانقسامهم، وكذلك صراعاتهم المذهبية.

المبحث الثالث: العلاقات الإسلامية – الإسلامية وتأثير المتغير الأوربي على الأنساق الفرعية الإسلامية:

المطلب الأول: نمط العلاقات المملوكية العثمانية: جذور تنافس الغد وانعدام التأثير الأوربي:

كانت الدولة العثمانية تسعى لاستمرار شرعيتها من خلال اعتراف الخليفة العباسي الموجود في مصر لها بذلك فقد أعطى الخليفة العباسي في مصر لقب سلطان إقليم الروم البازية الأولى بعد معركة نيكو يوليس، ولقد تدخل المماليك والعثمانيون في علاقات مع بعض الأطراف المسيحية حسب مصالحهم.

المطلب الثاني: نمط العلاقات المملوكية المغولية: بين التأثير الأوربي والتأثير العثماني:

لقد أصبح الدين الرسمي لمغول فارس الإسلام ولكن كانت لهم مواقف تتناقض مع إسلامهم حيث تحالفوا مع المسيحيين الغربيين ضد المماليك ومع منتصف القرن الثامن الهجري تم عقد صلح بين مغول فارس والمماليك.

المطلب الثالث: نمط العلاقات المملوكية الأندلسية: المساندة المفقودة في مواجهة عملية الاسترداد المسيحية وجهاد بني مرين:

أقام ينو الأحمر في القرن السابع دولة قوية في غرناطة قامت على سياسة الحفاظ على الملك وتدعيمه ولو بإعلان الطاعة للأمراء والأسبان وتحالفهم معهم ضد

أمراء الأندلس المسلمين أو المغرب المسلم، أما النصف الأول من القرن الثامن فقد شهد معارك جزئية بين الغرناطيين والمرنيين ضد الأسبان للسيطرة على جبل طارق، وكانت معركة طريف البحرية عام ٧٤١ هـ نقطة تحول هامة حيث تمكن الأسبان من هزيمة بني مرين وتمكنوا من مراقبة الشاطئ الأفريقي وهنا اعتمد الغرناطيون على أنفسهم لمقاومة الأسبان.

الفصل الثالث: تطور توزيع القوى الإسلامية مع بداية خطر أوربي جديد: من سقوط أنقرة عام (٨٠٤ هـ) إلى سقوط القسطنطينية عام (٨٥٩ هـ) إلى سقوط غرناطة عام (٨٩٧ هـ)

المبحث الأول: الهجمة المغولية الثانية وأثرها على موازين القوى الإسلامية:

المطلب الأول: تطور التوسع التيموري وحتى الصدام مع المماليك والعثمانيين:

خرج تيمور لنك من وسط آسيا ووحد إمبراطورية المغول الكبرى في بلاد فارس وهزم القبيلة الذهبية وسيطر على الهند ثم تقدم وسيطر على بغداد عام ٧٩٥ هـ ثم اتجه إلى الشام وتقهقر أمام المماليك، وبعد ذلك اتجه إلى آسيا الصغرى وسيطر على أنقرة عام ٨٠٢ هـ.

المطلب الثاني: حول تقويم الهجمة وآثارها:

كسا تيمور لنك حروبه بروح الجهاد رغم شراستها وفظاعاتها، ولقد حدث اتصال بين تيمور لنك وبعض الأطراف المسيحية أدى إلى زوال الخطر العثماني عن أوربا.

المبحث الثاني: دولة المماليك الشراكسة وأبعاد التطور في الهجمة الصليبية الجديدة.

المطلب الأول: أبعاد التطور في الهجمة الصليبية:

تلخصت أعمال الهجوم الإفرنجي في أعمال القرصنة والهجوم على مصر من جهة الشمال حيث شن القراصنة هجمات متتالية على الإسكندرية وطرابلس مما هدد التجارة، ثم بعد ذلك محاولة التحالف مع الحبشة والالتفاف من الجنوب حيث سعى مسيحيو أوروبا إلى ضم مملكة الحبشة المسيحية إلى الكنيسة الكاثوليكية.

المطلب الثاني: أبعاد ردود الفعل المملوكية ومبادرتها:

كانت ردود الأفعال داخلية تتمثل في الإجراءات الانتقامية ضد أهل الذمة والتجار الإفرنج، وكانت اقتصادية حيث سيطر سلاطين المماليك على تجارة الشرق بل سعوا إلى احتكارها وفرض الضرائب والرسوم الجمركية على السفن الأوربية وكانت عسكرية تمثلت في غزو قبرص ورودس وبين العلاقات السلمية مع البندقية وجنوة.

المبحث الثالث: إعادة بناء الدولة العثمانية والموجة الثانية من الفتوح في أوربا: نحو دور عثماني جديد في التوازنات الأوربية والتوازنات الإسلامية (٨٠٤ هـ / ٩٠٧ هـ)

المطلب الأول: عملية إعادة البناء الداخلي وإعــادة إقــرار النفــوذ الإقليمي في آسيا الصغرى وفي أوربا:

تغلب السلطان محمد جلبي (٨١٦ هـ / ٨٢٤ هـ) على بقية المتنـازعين عـلى السلطة ووضع ترتيبات للاستقرار الداخلي ثم مراد الثـاني (٨٢٤ هــ / ٨٥١ هـ) الذي استطاع استعادة كل ما فقده العثمانيون في أوربا بعد معركة كوسوفو.

المطلب الثاني: فتح القسطنطينية والانطلاقة الجديدة محدودة القوى العثمانية نحو أوربا:

مثل فتح القـسطنطينية نقطـة تحـول كـبرى في تـاريخ الـصراع بـين الإسـلام والمسيحية، وكذلك مثل هذا الفتح وسيلة لتحقيق نشر الإسلام في قلـب أوربـا ونهاية الإمبراطورية البيزنطية التي استمرت إحدى عشر قرنا من الزمن.

المطلب الثالث: توقف الاندفاع نحو الغرب وبدايــة الالتفــاف نحــو الشرق والجنوب (٨٨٦ هــ / ٩١٨ هــ) بين تأثير الأوضاع الداخلية العثمانية وتأثير الأوضاع الأوربية:

قد كان ذلك نتيجة لأن بايزيد كان محبا للإسلام، وكذلك اندلاع حرب أهلية بينه وبين أولاده ولا سيما سليم الأول، وكذلك اشتداد روح المقاومة الأوربيـة للعثمانيين وأخيرا حسابات مخاطر مواجهة القوى الكبرى في أوربا.

المبحث الرابع: أنماط العلاقات الإسلامية/ وتأثير المتغير الأوربي:

المطلب الأول: نمط العلاقات المملوكية العثمانية: من عدم التعــاون إلى بداية الصدام ووضع المتغير الأوربي فيه:

في الوقت التي أخذت فيه قوة العثمانيـين في الازديـاد بـدأت قـوة المماليـك في الانحدار وتطورت العلاقات بينهما إلى أن وصلت إلى الصدام العسكري كانت

نتيجته أن تحالف قايتباي مع البابا للضغط على العثمانيين، ولقد استغل البابا ذلك للوقيعة بينهما.

المطلب الثاني: العلاقات المملوكية – العثمانية الغرناطية: المساندة المفقودة في مراحل السقوط:

كان وراء سقوط غرناطة عام ٨٩٧ هـ عوامل عديدة منها تصاعد الخلافات الداخلية بين أولاد بني الأحمر على الحكم، وكذلك استمرار التعاون بين الممالك الأسبانية، وكذلك عدم تلقي الغرناطيين لأي مناصرة من جانب العثمانيين أو المماليك؛ فالمماليك كانوا يواجهون صعوبات بحرية كبيرة مع الفرنجة لم تمكنهم من تقديم أي مساعدة، أما العثمانيون فقد أرسلوا أسطولا مزودا اقتصر دوره على تخريب السواحل الأسبانية.

المطلب الثالث: ورثة القبيلة الذهبية بين الروس والعثمانيين:

اعتبر الروس أنفسهم ورثة الأرثوذكسية المسيحية ولذلك خاضوا صراعا ضد المسلمين في آسيا حقق لهم دورا فعالا في التوازنات الدولية.

المطلب الرابع: ممالك الزيلع الإسلامية بين مماليك صر وبين مملكة الحبشة:

كانت هناك روابط بين اضطهاد الأقباط في مصر والمسلمين في الحبشة في مملكة الزيلع ومن هنا اتجه ملوك الحبشة إلى التعامل مع القوى الصليبية وخاصة الأسبان والبرتغاليين.

الفصل الرابع: نحو التحول في طبيعة الهجمة الأوربية وفي توازن القوى الإسلامية: من سقوط غرناطة وحتى سقوط المماليك وبداية الهيمنة الأوربية (٨٩٧ هـ / ٩٢٣ هـ)

المبحث الأول: التغير في طبيعة الهجمة الأوربية الجديدة: الدور الأسباني والبرتغالي:

المطلب الأول: الهجوم الأسباني على شمال أفريقيا وبداية تصفية الوجود الإسلامي في الأندلس:

مع سقوط غرناطة دخل عصر الإسلام في الأندلس مرحلة الاضطهاد والتطهير انتهت بالرحيل النهائي للمسلمين من الأندلس عام ١١١٨ هـ، ثم تلا هذه المرحلة هجمات الأسبان على دول الغرب المسلمة التي كانت في حالة تفكك وضعف والتي طلبت مساندة من السلطان الغوري الذي لم يقدم لهم أي دعم يذكر، أما العثمانيون فكانوا يرسلون مساعدات بحرية محدودة.

المطلب الثاني: التفاعلات الإسلامية – الإسلامية في ظل الالتفاف المسيحي من الجنوب: النزاع العثماني / المملوكي / الصفوي والتغير في توازن القوى الإسلامية:

المطلب الثالث: فشل الجهود المملوكية في القضاء على التهديد البرتغالي:

كان نتيجة لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح أن أحكم البرتغاليون السيطرة على المحيط الهندي، وكذلك وجه الأوربيون ضربات للأسطول

المصري في البحر المتوسط مما اضطر المماليك إلى اللجوء إلى الأدوات الدبلوماسية للمواجهة مع الأطراف الأوربية ولكن حدث تصادم عسكري في معركة ديو أدى إلى انقطاع الاتصال بين المماليك والأطراف الإسلامية الأخرى.

المطلب الثاني: سقوط المماليك في ظل الخطر البرتغالي والتفاعلات المملوكية – العثمانية – الصفوية:

إن نجاح إسماعيل الصفوي في تأسيس دولة على أساس مذهبي شيعي أدى إلى حدوث تصادم مع القوى العثمانية السنية مما دفع الصفويين إلى التحالف مع الدول الأوربية ضدها، كذلك تحالف الصفويون مع البندقية ضد المماليك، وعند حدوث تصادم بين العثمانيين والصفويين انضم المماليك للصفويين، أما علاقة المماليك بالعثمانيين فقد لجأ المماليك للعثمانيين لمواجهة الخطر البرتغالي، ولكن سرعان ما تحول ذلك إلى صدام بينهما.

١١ - د. ودودة عبد الرحمن بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤م – ١٩٩١ م) الجزء الثاني عشر ١١٧ صفحة.

القسم الأول: المقدمة:

لم تهتم أدبيات العلاقات الدولية الغربية بالعالم الإسلامي وتفاعلاته حيث اعتمدت على المعيار الجغرافي في تقسيمها للعالم، وبالتالي صنفت العالم الإسلامي ضمن اصطلاح دول العالم الثالث، وحتى القليل منها الذي تناول العالم الإسلامي نظر إليها نظرة مشوهة، فمثلا تناول التجربة الإيرانية من خلال فكرة الإرهاب الإسلامي ولقد اقتصرت على تعريف الدول الإسلامية الأعضاء في المؤتمر الإسلامي وعددها ٤٦ دولة، بالنسبة للإطار النظري سوف يعتمد على الأدبيات التي تناولت الاستعمار كأحد ظواهر العلاقات الدولية.

الفصل الأول: وضع الإسلامية في النظام الدولي: مراحل وأنواع الاستعمار:

تتمثل مراحل الاستعمار في ثلاث مراحل وهي الاستعمار التقليدي والاستعمار الجديد والاستعمار الآخر، ففي مرحلة الاستعمار التقليدي خضعت الدول الإسلامية للاستعمار البريطاني والفرنسي والإيطالي والأسباني والروسي، وقد واجه هذا الاستعمار مقاومة من جانب عدد من الفئات منها الحركات الإسلامية، وكانت نتيجة هذه المقاومة أن حصلت هذه الدول على استقلالها وبذلك انتهت المرحلة التقليدية إلا في فلسطين، ومع ذلك فقد انتقل الاستعمار

إلى مرحلة جديدة في شكل الاستعمار الاقتصادي الذي هو نتيجة للاستعمار الثقافي المصاحب للمرحلة التقليدية، والاستعمار الثقافي قد استخدم أربع ميكانيزمات رئيسية هي اللغة والتعليم والهياكل الإدارية والإعلام، وترتب على هذه الأساليب نتائج سلبية تمثلت في العلمانية والقومية والمادية وتقليد الأجنبي وضعف دور الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي: ميكانيزمات الاستعمار:

تنقسم الميكانزمات الاستعمارية التي حكمت العلاقة بين الدول المركزية والدول الهامشية ومنها دول العالم الإسلامي إلى:

أولاً: ميكانيزمات هيكل التفاعل الرأسي:

اتخذت هذه الهياكل ثلاثة أنماط وهي النهب عن طريق الإجبار والقهر دون مقابل أو الحصول على موارد الدولة الهامشية بمقابل محدود أو الحصول على مقابل معقول لكن يعاد تصنيع هذه المواد ثم يتم تصديرها بأسعار باهظة ويمكن إضافة نمط رابع مرتبط بالتطور التكنولوجي والدور المركزي للمؤسسات الدولية

ثانياً: ميكانيزمات هيكل التفاعل الإقطاعي:

(١) علاقة الدولة الإسلامية بالدول المسيطرة في النظام الدولي بعد سقوط الخلافة العثمانية وخضعت الدول الإسلامية لمبدأ فرق تسد، وعندما حصلت

الدول الإسلامية على استقلالها فرضت عليها الدولة المركزية قيودا على حرية حركتها واتسمت هذه القيود بتأييد هذه الدول لإسرائيل.

(٢) علاقة الدول الإسلامية بدول العالم الثالث، فقد كانت قائمة على وجود الانقسام بينهما مما يدعم علاقة السيطرة التي تمارسها الدول المركزية، ومع ذلك كانت هناك محاولات للتوحد بينهما تمثلت في حركة عدم الانحياز في الخمسينات والستينات والتي حاولت الاستفادة من الأمم المتحدة لتحقيق مكاسب خاصة بها، لكن الانقسامات بين دول العالم الثالث وتمتع الدول دائمة العضوية بحق النقد (الفيتو) حال دون تحقيق هذه المكاسب.

(٣) علاقة الدول الإسلامية بعضها بالبعض الآخر، فلقد كرست مرحلة الاستعمار التقليدي الانقسامات بين هذه الدول، وبعد حصولها على الاستقلال لم تسع هذه الدول إلى تحقيق تكامل حقيقي بينهما بل ازداد الأمر سوءا حيث شهدت العلاقات بينهما صداما مسلحا، كذلك شهدت الساحة الإسلامية اختلافا في التيارات السياسية والفكرية.

(٤) علاقة الدول الإسلامية بالأقليات الإسلامية في العالم، حيث تبين الدراسات عدم نجاح الدول الإسلامية في دعم هذه الأقليات أو توثيق العلاقة معها لتقليل الأعباء التي تتحملها هذه الأقليات، وهذه الأعباء ترتبط بدور الاستعمار، وكذلك سعى بعض الدول للقضاء على الهوية الإسلامية للأقليات، وكذلك وجود انقسامات بين هذه الأقليات، أما أشكال التعاون مع هذه

الأقليات فكانت على شكل إرسال كتب لهذه الأقليات، وكذلك السماح لبعض أفراد الأقليات بالحج.

القسم الثاني: خاتمة العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: مدلولات التحليل السياسي للتاريخ الإسلامي ودراسة العلاقات الدولية.

الفصل الأول: التاريخ الإسلامي وهيكل النظام الدولي:

هيكل النظام الدولي هو توزيع القدرات في هذا النظام بشكل يسمح لإحدى القوى أو بعضها من السيطرة على توجهات الفاعلين الآخرين، وعندما شغلت الدولة الأموية مركز القطب والتي وظفت القتال كأحد الأدوات للتوسع وهي في ذلك لم تدخل في تحالفات مع الدولة الخصم لذلك توسعت على حساب الدولة البيزنطية، أما العصر العباسي الأول فقد شهد نظام تعدد القوى حيث غير العباسيون سياستهم عندما اعتبروا الحدود نهايات وفواصل تفصل الدولة الإسلامية عن القوى غير الإسلامية، أما المماليك فقد كانت الحرب للتصدي للتوسع من جانب الطرف الإسلامي، ومع انتهاء الحروب الصليبية ركز المماليك على التفاعلات السلمية مع العالم المسيحي، أما الدولة الأموية بالأندلس فقد اتبعت سياسة التوسع لكن لم يكن بدرجة كبيرة نتيجة لانقسام العالم الإسلامي إلى قوتين متنافستين، أما الدولة العثمانية في عهد ازدهارها فقد استخدمت الأداة القتالية في الفتوحات في أوربا ولكنها لم تنجح في المحيط الهندي لأسباب متنوعة.

بالنسبة لتوظيف الدولة الإسلامية للتحالفات كأداة للتفاعل الـدولي لتحقيـق التوازن فمن أمثلة هذه التحالفات ما حدث من تحالف بين العباسيين والفرنجة ضد الأمويين في الأندلس، وكذلك تحالف المماليك مع المغول ثـم تحـالفهم مـع القوى المسيحية، أما العثمانيون فقد تحـالفوا مـع إحـدى القـوى في المجـر ضـد مسيحيي أوربا، وكذلك تحالفوا مع فرنسا ثم إنجلترا ضد الأسـبان، وفي ضـوء مفهوم الجهاد وعدم موالاة الكفار نلاحظ أن الجهاد الديني كان وسيلة للتعامل الخارجي وخدمة القوى الإسلامية ونصر الإسـلام وإرسـاء أسـاس حـضاري إسلامي فضلا على ما هـو قـائم، أمـا التحالفـات الإسـلامية مـع القـوى غـير الإسلامية في مواجهة قوى غير إسلامية أخرى فكانت ذات آثار إيجابيـة مـا دام الطرف الإسلامي في وضع القوة أما التحالفـات الإسـلامية مـع أطـراف غـير إسلامية ضد طرف إسلامي فقد كانت سلبية وضد مصالح الأمة.

الفصل الثاني: التاريخ الإسلامي وعوامل ازدهـار وتـدهور القـوى الدولية بين العوامل العقدية والعوامل المادية:

يمكن تقسيم عوامل ازدهار وتدهور القوى الإسلامية إلى أربع مجموعات:

المجموعة الأولى: العوامل التي ترتبط بالقوى الذاتية للطرف الإسلامي وهي:

(١) العامل العقدي الذي أثر على قوى الإيـمان والحماسـة وتماسـك القاعـدة وتحديد وظيفة الدولة وتماسك الجبهـة الداخليـة، ففـي حالـة تراجـع العامـل العقدي كان يحدث تراجع مادي.

(٢) الجبهة الداخلية: الالتزام من الداخل قبل الخارج: فاستقرار الجبهة الداخلية كان أحد عوامل قوى الطرف الإسلامي في تعامله مع الأطراف الأخرى والعكس، فالصراعات الداخلية هي التي أدت إلى انهيار الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة الإسلامية في الأندلس، وكذلك فإن ضعف إدارة الولايات العربية التالية للإمبراطورية العثمانية أدى إلى الانهيار، كذلك كان للفتن الداخلية آثارها السلبية في العلاقات الخارجية مثل فتنة تولي يزيد بن معاوية الحكم وفتنة ابن الأشعث والثورات والحركات الداخلية الناجمة عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي سادت في فترة ظهور القرامطة.

(٣) القدرة العسكرية، فلقد كان لوجود جيش قوي ولاؤه الأول والأخير للخليفة كان أحد العوامل الهامة في نجاح المواجهات مع الأطراف الداخلية؛ لذلك اهتمت الدولة الأموية بالقوة البرية والبحرية، أما الدولة العباسية فقد عملت على تغيير التكوين الثاني للجيش، وكذلك شهد الطور العباسي الثاني عدم اهتمام الخلفاء بتجهيز الجيوش وتسييرها، أما الدولة المملوكية فقد افتقدت إلى وجود أسطول بحري قوي يمكنها من حماية تجارتها في البحر المتوسط وظلوا يعتمدون على الخيول والسيوف والرماح فتخلفوا عن مواكبة الأساليب الحديثة في التسليح وتنظيم الجيوش، وبالنسبة للدولة العثمانية فقد سعت جاهدة لمواجهة الأساليب الحديثة ولكنها لم تستطع مواجهة التهديدات المختلفة التي تعرضت لها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

المجموعة الثانية: العوامل التي تتعلق بالتفاعلات داخل النسق الفرعي الإسلامي:

لقد تميز العصر الأموي بوجود فاعل إسلامي واحد دخل في علاقات تفاعل مع الأطراف غير الإسلامية، أما الدولة العباسية فقد شهدت وجود المراكز المستقلة سواء في الشرق أو في الغرب، أما العصر المملوكي فقد شهد ظهور الإمارات ثم الدولة العثمانية ودويلات الأندلس وشمال أفريقيا، كما شهد العصر العثماني وجود الصفويين والفاجاليين والمغول ثم سادت الفترة الثانية لسقوط الخلافة العثمانية تعدد الدول الإسلامية على النحو الذي نعرفه الآن. لقد تميزت أنماط التفاعل الإسلامي بأن تعاون الأطراف الإسلامية تترتب عليه نتائج إيجابية، أما فشل التعاون فقد أدى إلى إضعاف الدول الإسلامية في التفاعلات الدولية.

المجموعة الثالثة: العوامل التي تتعلق بقدرات وسلوك الخصم:

لقد استطاع الطرف الإسلامي في بعض الحالات الاستفادة من ضعف الخصم لضم بعض أطرافه كما استطاع الطرف غير الإسلامي كذلك استغلال فترات الهدنة مع بعض القوى الإسلامية وطبيعة توازن القوى ودرجة توحد الطرف غير الإسلامي واتباع سياسة التدخل في الطرف الإسلامي لتحقيق مكاسب.

المجموعة الرابعة: العوامل التي تتعلق بالتفاعل بين قدرات الطرف الإسلامي وقدرات الخصم: أهمية القوى الاقتصادية:

لقد اعتمدت الدولة الأموية على الفتوحات للحصول على موارد اقتصادية هائلة، أما الدولة العباسية فقد اعتمدت على الزراعة والتجارة باعتبارهما المصدران الجديدان لاقتصاد الدولة، أما المماليك والعثمانيون فقد كان لسيطرتهم على طرق التجارة العالمية أثره الفعال في اقتصاد هاتين الدولتين.

١٢ - راشد الغنوشي: حقوق المواطنة: حقــوق غيــر المــسلم فـــي المجتمع الإسلامي(سلسلة قضايا الفكر الإســلامي"٩ ") ١٤١٠ هــــ/ ١٩٨٩ م. ١٣٦ صفحة.

تمهيد: وضعية غير المسلم في الدول الإسلامية:

لقد استغل محترفو الصراع الفكري على الإسلام بعض الاجتهـادات الفقهيـة الخاصة بالتضييق على غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، لكن تاريخ الحضارة الإسلامية حافل بتجارب التسامح مع الخصوم واعتماد الحوار والحجة في الإقناع.

(١) أصول الشريعة أو حجرة المعرفة:

لقد كان الرسول يدعو إلى مكارم الأخلاق ونهى عن مساوئها؛ ولذلك حرص الخطباء على قراءة "إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَـدْلِ وَالْإِحْـسَانِ وَإِيتَـاءِ ذِي الْقُرْبَـى وينَهَىَ عنَ الفَحْشاَءِ والمنكُرِ والبْغَيْ يعَظِكُـمْ لعَلَكَّـمْ تـَذَكَّرُونَ ﴿النحـل:٩٠﴾ حيث أمر بها عمر بن عبد العزيز الخطباء واستبدالها بسب

علي كرم الله وجهه لأنها تتضمن القيم مثل العدل والإحسان والفحشاء والمنكر والبغي، فالعدل يكون مع النفس ومع الآخرين، أما الإحسان فهو فعل أكثر من الواجب مما لا يلزمها فعله، وأما الفحشاء فهي ما تجاوز الحد، والمنكر ما نكرته الفطرة والبغي هو الظلم.

(٢) مصطلح العدل في معاني القرآن الكريم:

مهمة الرسل والغاية منها هي أن يقوم الناس بالقسط، وإذا اتبعنا معاني العدل عبر مختلف مواضع مواردها نجدها في العقيدة حيث يقتضي إفراد الله سبحانه

وتعالى بكل معاني الربوبية والألوهية، وفي مجال الحكم تعني أن يؤتي الحكام الحقوق لأصحابها ويرفعوا الظلم عن المظلومين، وفي مجال القضاء تأمر القاضي بالتسوية بين المؤمن والكافر والقريب والبعيد، وفي مجال الشهادة تقوم بالقسط والحق، وفي شؤون الأسرة فإن التسوية تكون بالتسديد والمقاربة، وفي الصلح بين المتخاصمين ينبغي رفع القطيعة بين الإخوان، وفي الصدق استواء السر مع العلن وترك الظلم والتزام الإنصاف أبدا، وهذا واضح في القرآن حيث جاءت آيات القرآن لإنصاف يهودي من مسلم.

(٣) العدل الإلهي:

العدل الإلهي مرتبط بالثواب والعقاب سواء في الدنيا أو الآخرة، والعدل الإلهي يتساوى أمامه المؤمن والكافر، وكذلك مرتبط بالهداية والإضلال، فعدل الله اقتضى توفير الاستعداد والرغبة للهداية وسلامة الفطرة ومحبتها للحق والخير وتقرفها من الظلم والشر، وكذلك عدل الله مرتبط بالتكليف والاستطاعة حيث اقتضى عدل الله أن لا يكلف نفسا إلا وسعها، وكذلك عدل الله المرتبط بالحسن والقبيح فعدله يقتضي بأن يأمر بما هو حسن وينهى عن ما هو قبيح.

(٤) إنسانية العدل الإسلامي:

تتمثل إنسانية العدل الإسلامي في الدعوة إلى إقامة مجتمع إنساني حر مفتوح تعيش فيه وضمنه جميع العقائد والمذاهب مع تطوع كل فرد فيه لصيانة النظام، وهذا المجتمع لا يعادي إلا من يبدأ بالعدوان، وقد مثل مجتمع المدينة في عهد الرسول النموذج الأمثل لهذا المجتمع حيث ضم المهاجرين والأنصار واليهود

ونظموا مجتمع واحد يقف ضد أي عدوان يستهدفه، ونحن الآن في حاجة ماسة في مجتمعنا لتوحيد الصف والذي يمكن أن يتم من خلاله وقف الهجمات والانتقادات الشخصية وحصر النقد في الرد العلمي الموضوعي.

(٥) أهل الذمة وحقوق المواطنة في العالم الإسلامي:

لقد نبذ الإسلام الإكراه لأنه يفقد قيم الاستخلاف والتكريم والمسئولية والجزاء معانيها، فآية الكرسي التي تمثل صفوة التوحيد جاء بعدها آية: "لا إكراه في الدين" لربط التوحيد بحرية الاختيار ولا سيما بعد أن تبين الرشد من الغي، أما بالنسبة للذمة فقد أجازها الإسلام لكل من طلبها، وبالتالي لهم أن يتمتعوا بحق الجوار وعدم التعرض للإيذاء.

(٦) حقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي المستأمن:

إن أساس المواطنة في الدولة الإسلامية لأصحاب المعتقدات الأخرى تندرج تحت قاعدة: "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها" وقاعدة: "لا إكراه في الدين" وقاعدة: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم"، وبالتالي يتسع مفهوم الاستئمان ليشمل معانٍ كثيرة يمكن أن تفهم في ضوء سماح الإسلام للمسلم بأن يتزوج من كتابية حتى تطول المعايشة ونعرف معنى الحضارة الإسلامية، والاستئمان إما أن يكون مؤقتا خاصا أو مؤقتا عاما أو بالموادعة أو بالعرف والعادة.

(٧) حقوق المواطنة في الدول الإسلامية: أهل الذمة (ا):

إن الذين يخافون من تطبيق الشريعة يخوفون الناس من قضية المساواة ويرون أن لا ضمان لها إلا بإقرار علمانية الدولة. إن الدولة الإسلامية تضمن لمواطنيها على اختلاف معتقداتهم ومذاهبهم حقوقا أهمها حق المساواة وحق الحرية في

التفكير، فلا يجبر شخص على قبول معتقد بعينه، ومن هذا المنطلق تؤكد النصوص القرآنية على ضعف الإنسان وهوان مادة خلقه كما أنه في المقابل زود بطاقات الخير والرفعة والاستعلاء.

(٨) حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية: أهل الذمة (ب):

إن أهل الذمة هم جميع الذين يقطنون داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين ويقرون لها بالولاء والطاعة وهم يتمتعون بحرية التفكير والتعبير والاعتقاد، ولقد شهدت الحضارة الإسلامية جدالات بعد الفتوحات الإسلامية مع غير المسلمين على الأراضي الإسلامية وكان نتيجة لها أن ظهر علم الكلام وازدهر وانتشر.

(٩) حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية: حق تولي الوظائف(ا):

لقد وضع الإسلام قاعدة عامة لتولي الوظائف العامة تتمثل في عدم تولية هذه المناصب لمن يحرص عليها ويطلبها، لكن تولى لمن له الكفاءة، كذلك بعد أن يتولى الفرد المنصب عليه اختيار بطانة صالحة تعاونه على أداء مهمته، وليس هناك فرق بين مسلم وغير مسلم في كل ما ليس له علاقة بالدين، أما ما له علاقة بالتشريع فيكره تولي غير المسلمين لهذه الوظائف.

(١٠) حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية: حق تولي الوظائف (ب):

لقد اتفق الفقهاء على مبدأ اختصاص المسلمين ببعض الوظائف مثل الإمامة الكبرى وقيادة الجيش ورئاسة الوزراء، وذلك لتجنب حيل المنافقين والكفار في تولي مثل هذه الأمور.

(١١) حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية (الحقوق المالية):

الذمي يباشر كالمسلم كافة التصرفات المالية من بيع وشراء وامتلاك وتصرف، وله حق التمتع بالمرافق العامة وبكفالة الدولة إذا عجز عن العمل وله حق في بيت مال المسلمين.

(١٢) حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية: حرية التنقل وحرمة السكن:

لأهل الذمة حق التنقل والإقامة في دار الإسلام مصانين في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ما عدا جزيرة العرب لما لها من خصوصية باعتبارها الحصن الحصين للإسلام الذي ينبغي أن يبقى نقيا بلا تلوث، ويتمتع الذمي بحرمة مسكنه فلا يدخل أحد عليه بدون إذنه، وكذلك عدم جواز القبض عليه أو حبسه أو ترويعه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون.

(١٣) واجبات غير المسلم في الدولة الإسلامية: الواجبات المالية: الجزية:

إن فرض الجزية كان له مبرراته والتي منها عدم إيمانهم الإيمان الصحيح ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وأن أحبارهم ورهبانهم يحلون ويحرمون ما شاءوا وهم محاربون لدين الله الحق وهي لا تؤخذ إلا على من يقاتل من الرجال الأحرار البالغين، وهذه الجزية تدفع عنه ليرفع عن نفسه القتل، وهناك من يرى أن الجزية تسقط عن الذمي عند اشتراكهم في الدفاع عن دار الإسلام.

(١٤) وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية قانون العقوبات:

فيما يتعلق بتطبيق الحدود على أهل الذمة والمستأمنين فهناك اختلاف في حد الزنا والخمر، أما في حد القتل فهناك كثيرون يرون أنه لا يقتل مسلم بكافر استنادا لنص الحديث، أما أبو حنيفة فيرى عموم النص في القرآن الكريم لأن القرآن لا يفرق بين نفس ونفس.

(١٥) وضعية غير المسلمين في الدولة الإسلامية: حد الزنا:

بالنسبة لعقوبة الزنا هناك اختلاف فالبعض يرى أنه إذا زنى الذمي بمسلمة فإنه يقتل أما غير المسلمة فإن الأمر يترك لأولياء أموره والمرأة، ويرى مالك أنه لا حد عليه، أما الشافعية والحنابلة والظاهرية والأحناف فيرون إقامة الحد لأن دخوله في الذمة يعني قبوله لأحكام الشريعة.

(١٦) الخراج؛ الإطار القرآني:

لقد ذهب القرآن إلى تحديد قاعدة لتقسيم الغنائم على خمسة أقسام، لكن سيدنا عمر خص هذه القاعدة بالأموال والغنائم المادية فقط، أما الأرض فقد جعلها وقفا للمسلمين جميعا، وذلك منعا لتحول المقاتلين إلى إقطاعيين، وهو بهذا يعمل على زيادة عدد المستفيدين من خيرات هذه الأراضي.

(١٧) الخراج؛ الإطار التاريخي والقانوني:

لقد فرض سيدنا عمر الخراج على الأراضي المفتوحة عنوة ليصبح أهم موارد لبيت مال المسلمين، وتطور الأمر حتى أصبحت ملكا للأفراد والهيئات، ولقد

طبق الرسول مع خيبر ذلك حيث أوقف بعض الأرض ووزع بعضها مما يدل على أن التصرف في هذه الأمور متروك لأمير المؤمنين.

(١٨) الخراج - الجانب المالي:

الأراضي الخراجية هي الأراضي المفتوحة عنوة والمفتوحة صلحا وأرض الموات التي أحياها ذمي والأرض العشرية إذا ملكها ذمي، والخراج نوعان: خراج وظيفة وهي ضريبة تفرض على الأرض بحسب مساحتها ونوع زراعتها وخراج المقاسمة، وهو الحصة التي تفرض على منتج الأرض زاد أو قل، لقد كان لهذه السياسة أثر في استقرار أصحاب الأرض وازدهار الحضارة والعمارة والمدن الإسلامية.

(١٩) وضع غير المسلم في الدولة الإسلامية: الضريبة التجارية:

لقد قسم الفقهاء الجزية إلى جزية عنوية وهي التي تؤاخذ عنوة من المقاتلين الأحرار البالغين وتترك لاجتهاد ولي الأمر وجزية صلحية وهي تخضع لشروط الصلح بين المسلمين وعدوهم وجزية عشرية وهي التي يدفعها تجار أهل الذمة على أموالهم إذا بلغت النصاب، وكان سيدنا عمر يأخذ من تجار أهل الحرب العشر، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر ومن تجار المسلمين ربع العشر.

١٣- د. عبد المجيد النجار: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين: سلسلة أبحاث علمية (٦) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ٨٨ صفحة.

مقدمة:

لقد جعل الإيمان الإسلامي حرية الرأي واجبا على المسلم وفريضة وأمانة عليه، ولذا جعلها الركن السادس في الإسلام، وقد كان هذا واضحًا لدى المسلمين في أول الأمر، وظهر ذلك في موقف ربعي بن عامر مع رستم كسرى الفرس وعمر بن الخطاب مع القبطي المصري الذي اشتكى له ابن عمرو بن العاص. ولم تتقهقر الأمة إلا بعد أن حل الجبر والاستلاب محل حرية الرأي والتعبير عنه، وكان ذلك سببًا في إحباط الكثير من نتائج محاولات الإصلاح وأدى إلى عدد من الأمراض منها الأزمة الفكرية والغياب الثقافي والاستبداد السياسي مما أدى إلى محاصرة العقل وتحقير شأنه والتضييق على الذهن والسخرية بالفكر وتكريس وخلق أسباب التقليد والتبعية.

ومن هنا فإن القرآن نبه بشدة على خطورة الاستبداد والطغيان وآثارهما في تدمير الحضارات وتراجع الأمم وتخريب الكون، وكذلك سنة رسول الله التي دعت إلى مقاومة الاستبداد واتباع الشورى. لقد ساعد مداهنو العلماء الطغاة على الاستبداد بهذه الأمة، مثل قولهم بشرعية الإمام المتغلب سدًا لذرائع الفرقة، فأصبحت إمامة أهل الجور والجبر مشروعة وأحكامهم نافذة، وبالتالي عمدوا إلى تجهيل الأمة وتغييبها، ويستثنى من ذلك المؤمنون الأتقياء، ومن هنا وجب

علـى علـماء الأمـة الأتقيـاء مقاومـة الفـسق في التـصور وفي الفكـر والاعتقـاد والسلوك.

تمهيد:

ينظر الإسلام إلى كل مسلم باعتباره راعيًا مسئولًا، وهذا يتطلب أن يتصرف المسلم بمبادرات في الرأي تتوافق مع المكان والزمان والأحوال، وهـذا بـدوره يؤدي إلى إمكان حدوث اختلاف بين الآراء حينما تتقاطع المصالح، وقد حـاول البعض تصوير حرية الرأي باعتبارها مصدرًا للقضاء على وحدة الأمة، وبالتالي ضيق عليها إلى درجة الإلغاء في سبيل أن تسلم وحدة الأمة ووحدة الدين.

الفصل الأول: "الوحدة الفكرية للمسلمين"

الفكر في اللغة هو إعمال النظر أو الخاطر في الشيء، وقد استعمله الإسلاميون بمعنى حركة الذهن للانتقال من المعلوم إلى المجهول، والفكـر الإسـلامي هـو المنهج الذي يفكر به المسلمون أو ينبغي أن يفكـروا بـه، وبالتـالي فـإن الوحـدة الفكرية هي اشتراك مجموعة من الناس في طريقـة النظـر العقـلي، وهنـا تكـون الوحدة الفكرية للمسلمين اشتراك المسلمين في الأسس المنهجية الكبرى للنظـر العقلي في شؤون الكون والحيـاة. ويتمثـل عامـل الوحـدة الفكريـة في الفكـرة الأيديولوجية عن الوجود والكون مصير الإنسان، وهنا يكون عامـل الوحـدة الفكرية للمسلمين هو العقيدة الإسلامية التي تجمع المسلمين على تصور موحد للوجود والكون والمصير.

أما أركان الوحدة الفكرية للمسلمين فتتمثل في شمول النظر الذي يعني توجه العقل في بحث القضايا توجهًا شاملًا يتناولها من جميع جوانبها، وكذلك المؤالفة والتوحيد والذي يعني توجه العقل في البحث عن الحق بحيث يؤالف بين المعطيات التي يتوافر عليها ويرد بعضها إلى بعض حسب التماثل والتشابه ويوحدها في معيار دلالي، كدلالة الواقعية ومعناها أن يتخذ العقل في حركته لمعرفة الحق منطلقًا من الواقع سواء أكان واقعًا كونيًا أو نفسيًا أو تاريخيًا، وكذلك النقدية ومعناها أن يسلك العقل في حركته المعرفية مسلكًا يجمع فيه بين المتقابلات من الآراء ويقابل بين الاحتمالات المختلفة ثم يمحصها ويختبرها على أساس ذلك التقابل، وكذلك الموضوعية التي تعنى أن يتجرد العقل في سعيه إلى الحقيقة من العوامل الذاتية التي تعطل أفكاره الملهمة بالصواب.

الفصل الثاني: "حرية الرأي والوحدة الفكرية للمسلمين"

بالنسبة لحرية الرأي، فالرأي هو جهد العقل في البحث المعرفي وثمرة ذلك الجهد من الأحكام، والرأي يشمل عنصرين ؛ الأول حرية الإنسان في طرق النظر العقلي وأساليبه، والثاني حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه بالنظر والبحث. فحرية الرأي مؤصلة في القرآن والسنة، حيث هي المبدأ المعتبر إلى الإيمان الحق، وقد جعلها القرآن الكريم بمعنى الصدع بها وإفشائها باعتبارها أساسًا من أسس الاجتماع في قيام الأمة حيث جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسس جمع الأمة وهما من أساسيات حرية الرأي.

وقد جعل الشرع حرية الرأي مضبوطة بالتحري في تقصي الحقائق وفهمها، وكذلك الامتناع عن الإيذاء والتجريح. إن حرية الرأي تنطلق من شمول النظر من خلال التوجه في النظر المعرفي إلى جمع مادة المعرفة ومن شمول الاستجماع للمعطيات في النوازل والقضايا المعينة التي يقصد العقل كشف الحق فيها، ولقد سمح الإسلام منذ بدايته بحرية الرأي ودليل ذلك كثرة المذاهب الفقهية والمذاهب العقدية، أما الفرقة السياسية فترجع أسبابها إلى الإخلال بضوابط حرية الرأي. أما حرية الرأي ومنهجية التوجيه فهي تمثل المناخ الصالح الذي نتربى فيه على صفة التوحيد والمؤالفة في النظر المعرفي، وكان ذلك منهج النبي في تربية أصحابه حيث جمعوا القرآن في مصحف واحد ووحدوا النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب، لكن عندما تقلصت مساحة حرية الرأي اشتد الكبت الفكري بغلق باب الاجتهاد وبشيوع المنزع الصوفي، وشهدت خاصية التوحيد انحسارًا وهنا غرقت الكثير من مؤلفات العلماء في جزئيات المعرفة وفروعها.

فيما يتعلق بحرية الرأي والواقعية، فالواقعية ينتهي إليها العقل بالحرية في الرأي التي هي من مقتضياته الفطرية، أما إذا تعرضت حرية العقل الفطرية للقيود فإنه يتجه إلى التعالي عن الواقع وصياغة الآراء والأحكام من المعطيات المجردة البعيدة عن الواقع. فيما يتعلق بحرية الرأي والمنهج النقدي فحرية الرأي عامل مهم في تكوين العقل على صفة المقارنة والنقد في سعيه للمعرفة، كما كان حال سيدنا إبراهيم عندما اهتدى إلى فاطر السموات والأرض.

ولقد قيدت هذه العقلية في التراث المنتهي والتراث المذهبي والتراث الفلسفي حيث كانت تصدر الرؤى والأحكام فيها عن مقارنات واسعة في مناخ من الحوار الحر. فيما يتعلق بحرية الرأي والموضوعية، فإن العقل حينما يتحرر من أهواء الذات ومن وصاية الآخرين تكون له صلة مباشرة مع مادة البحث في معطياتها المستقلة عن ذات المتأمل فيها فتكشف حقيقتها التي هي عليها بالفعل. وبهذا يمكن القول بأن حرية الرأي قد ولدت الصفات المنهجية المشتركة بين المسلمين، وأن هذه الصفات قد أثمرت وحدة فكرية بينهم تم بها صياغة الحياة الإسلامية في وجهها النظري المتمثل في العلوم وفي وجهها العملي المتمثل في الوجوه الحضارية العملية المختلفة.

الفصل الثالث: "حرية الرأي والوحدة الفكرية في الواقع الإسلامي الراهن"

إن وضع العالم الإسلامي الراهن يعكس حالة من الفرقة تكاد تشمل كل مظاهر الحياة، حيث تشق الأمة الإسلامية فرقة ثقافية عامة حيث تنشق إلى شقين متنافرين ؛ الشق الأول ثقافة تنشد إلى الماضي التراثي وتتخذ منه مصدرًا وحيدًا للمعرفة أو يكاد، والشق الثاني ثقافة تنشد إلى الكسب المعرفي لثقافة الغرب وتتخذ منه مصدرًا وحيدًا للمعرفة أو يكاد. وينتج عن ذلك فرقة مذهبية في العقيدة والفقه وفرقة سياسية، حتى لم يسلم منها المد الإسلامي الحركي المخلص. أما سببية التشتت الفكري في فرقة المسلمين فإنها ترجع إلى الابتعاد عن مقتضيات الدين وحقيقة الإيمان عند الكثير من المسلمين والتأثير الأجنبي

من حضارة الغالب وهي حضارة الغرب والتخلف الاقتصادي المحدث لحلقات ضعيفة في روابط الأمة يمكن كسرها بسهولة، وهذه كلها جلية في انحلال الوحدة الفكرية.

وهناك أيضًا سببية الاستبداد في التشتت الفكري، ومن مظاهره الاستبداد السياسي الذي يقوم على خنق حرية الرأي في مستوى التعبير عن الرؤى التي تعالج مظاهر الشؤون العامة للأمة في توصيف أسبابها.

وهناك استبداد تربوي أيضًا يتمثل في ما تمارسه المؤسسات التربوية في انتقائية مغلظة في المادة العلمية التي تقدم للمربين تفضي إلى لون من الحجر يضرب على عقول الناشئة. إن حرية الرأي يمكن أن تحقق الوحدة الثقافية، وذلك من خلال القيم الإسلامية الثابتة من عقيدة وشريعة وأخلاق والوسائل المتغيرة بتغير الظروف والمحققة بأفضل وجه لتلك القيم الثابتة.

أما حرية الرأي والوحدة المذهبية، فإن المسلمين يمكن أن يتحدوا في مذهب واحد يكون منبثقًا عن المذاهب كلها قائمًا بالأساس على الصلة المباشرة بنصوص الوحي من القرآن والسنة، أو أن يتقارب المسلمون في مذاهبهم فيشتركون في أكبر قدر ممكن منها ويتعاذرون في خصوصيات يبقى عليها كل صاحب مذهب مع انتفاء مظاهر المشاحنة والتضارب، أما حرية الرأي وتحقيق الوحدة السياسية فيمكن أن تحقق الوحدة السياسية الشاملة بتوحد الكيان في الدولة الإسلامية، أو تحقيق وحدة المواقف في نطاق الأحداث الداخلية في جسم الأمة وفي معترك الصراع الدولي الذي يعيشه العالم اليوم. أما علاقة حرية الرأي

والوحدة الحركية فإن حرية الرأي كفيلة بأن تربي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات وهي كفيلة بأن تربيهم على الشورى والتداول الحر في القضايا المعارضة.

١٤- حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري: سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٨) ١٤١٢ هـــ / ١٩٩٩٢ م. ٤٧ صفحة.

الأفول الحضاري:

لقد نمت الحضارة الغربية في تربة مادية وكانـت أولى ثمارهـا الإيجابيـة تقـدم العلوم الطبيعية والاختراعات التكنولوجية، أما الآثار المسمومة فكانـت ذلـك الضياع القاتل الذي يحاول أبناء الحضارة المادية الهروب منه وذالك نتيجة لنمـو العقل على حساب الروح.

صيحات الخطر:

يقول (ألكيس كاريل) في كتابه (الإنسان ذلك المجهـول) إن الحـضارة الماديـة وليدة خيالات الاكتشافات العلمية وشهوات الناس وأوهامهم، هذا التقـدم لم تجن منه البشرية سوى القلق والهموم، أما دلاس وزير خارجية أمريكا الأسـبق فقد أشار في كتابه (حرب أم سـلام) إلى أن التقـدم المـادي والمبالغـة في وصـف معطيات الحضارة الغربية يقابله الإفلاس الروحي الذي يشكو منـه أبنـاء هـذه الحضارة، أما برتراند راسل فإنه يعلن عن اضطرار الحضارة الغربيـة إلى إخـلاء موقع قيادة البشرية ونهاية تسلط الرجل الأبيض على مصير البشرية، أما الشاعر الفرنسي بول فلاري فقد هتف بعد الحرب العالمية الأولى قائلا "فمن الحضارات الأخرى نعرف الآن أننا ميتون" أما هيجل فيرى أن كل شعب هو فرد في مسيرة التاريخ فهو بالتالي خاضع لقوانين النمو والازدهار ثـم الـسقوط الحتمـي، أمـا ولسون فيرى أن أي حضارة تصل لحظة أزمتها يوما ما وأن الحضارة الغربية قد

بلغت هذه اللحظة، أما جون ديوي فيقـول: إن الحـضارة التـي تـسمح للعلـم بتحطيم القيم المتعارف عليها ولا تثق في قدرة هذا العلم في خلـق قـيم جديـدة تدمر نفسها بنفسها، أما رينيه ديو في كتابه (حيوانية الإنسان) فقد قـدم هجومـا مدمرا على المجتمعات الصناعية الاستهلاكية الحديثـة واعتقادهـا المحـزن بـأن السبيل الوحيد للسعادة والغنـى الحقيقـي مرصـوف بسلـسلة مـن التركيبـات الاقتصادية والتقنية، أما جيبون المؤرخ فقد تنبأ منذ مائتي عام بـزوال الحـضارة الأوربية وزوالها الحتمي في نهاية القرن العشرين، أما الدوس هكسلي فإنه قرر أن الإنسان في عصرنا لم يعد يستهلك الأشياء بل هي التي أصبحت تستهلكه وأنـه صار عبدا لعلمه فانحدرت قيمه الإنسانية، أمـا القـس جـيري فيقـول: "لـدي إحصاءات مرعبة عن حوادث الطـلاق وتـدمير الأسرة والإجهـاض وجنـوح الناشئة والفوضى الجنسية وتعاطي المخدرات وجرائم القتل".

ظاهرة الانتحار في الغرب:

في عام ١٩٤٢ م انتحر الروائي الكبير ستيفان زفدنج وفي عام ١٩٤٩ م انتحر الأديب الألماني كلاوس مان وفي عام ١٩٥٠ انتحر الأديب الإيطالي سينزر بافيزة وفي عام ١٩٦١ انتحر الأديب الأمريكي أرنست همنجـواي وفي عـام ١٩٧٨ م انتحر الأديب الفرنسي جان ألمري، وفي عام ١٩٨٤ م وردت إحصائية أمريكيـة حول نسبة الانتحار في العالم بين كل مائة ألف وكانت الدنمارك في المرتبة الأولى ثم النمسا فألمانيا الغربية وسويسرا فالسويد فاليابـان ففرنـسا فكنـدا فنيوزلنـدا فأمريكا، وهذه الدول ذات مستويات اقتصادية مرتفعة. ولقد حـدد جـارودي

المؤثرات التي تنذر البشرية بالدمار في ظل الحضارة الغربية بأربعة هي سيطرة الرغبة الجنونية في زيادة الإنتاج وسرعته وإنتاج أي شيء نافع أو ضار على الاقتصاد، وسيادة العنف المعبر عن سيادة المصالح والنزوع إلى السيطرة بين الأفراد والطبقات والأمم، والثقافة العارية من المعنى، والعقيدة الخالية من السمو الإنساني.

محاولات قاصرة:

لقد وضع ألكيس كاريل منهجا يعتبر الإنسان مقياسا لكل شيء وينشئ بيئة غير صالحة بالنسبة لقوانا لا بالنسبة لهيئتنا ولا يجعلنا ننحط أخلاقيا وعقليا، أما دلاس فيبحث عن منهج لا يقف موقفا غامضا من الإيمان وعلاقته بالنشاط ويرفض أن يكون للأشياء المادية الأولوية ويرفض الرفاهية الاقتصادية على حساب الروحية والعقلية.

أين البديل:

لما كان فشل الحضارة الغربية واضحا سواء في الجانب الرأسمالي أو الماركسي فلم يعد أمام ذلك شيء سوى المسلمين ومنهج الإسلام الذي يتضمن كل السمات المطلوبة لإنقاذ البشرية، ولقد التفت باول تيمز في كتابه "الإسلام قوة الغد العالمية" إلى عناصر القوة الإسلامية التي يمتلكها المسلمون وهي الموقع الإستراتيجي الذي يحتله المسلمون في العالم، والنمو البشري لدى المسلمين، والثروات والمواد الخام في بلاد المسلمين والإسلام وهي أهم عناصر القوة وأخطرها. ويمكن للمسلمين احتلال موقع الصدارة في الحضارة إذا تمسكوا

بالإسلام وأحسنوا استثمار مواردهم الطبيعية وموقعهم الجغرافي وتعلموا التكنولوجيا كما تعلمها الأوربيون.

المسلمون والبديل الحضاري:

هناك شروط يجب توافرها لكي يقدم المسلمون البديل الحضاري وهي:

١ - معالجة الأزمة الفكرية التي تأخذ بخناق الأمة من فترة طويلة.

٢ - تصحيح العقيدة بحيث تصبح عقيدة سليمة.

٣ - النظر المنصف الناقد المستفيد المتوازن المميز في التراث الإنساني المعاصر.

٤ - حسن النظر في التراث الإسلامي.

٥ - العناية بتصحيح مناهج الفكر وكليات الأمور والقواعد والضوابط الأساسية.

٦ - ربط هذه المناهج بالواقع الحياتي للأمة المسلمة.

٧ - محاولة بناء مؤسسات إسلامية بديلة في الفكر والاقتصاد والتربية والاجتماع.

٨ - تحقيق تصور حضاري إسلامي يمكن من بناء أمة.

٩ - تحويل العقيدة والفكر والمعرفة والمنهج إلى نسق ثقافي يمكن تقديمه إلى كل فصائل الأمة.

١٠ - معرفة سنن الله عز وجل في قيام الدول والحضارات وانهيارها.

١٥ - د. سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر (سلسلة الرسائل الجامعية "٢٤٩"): ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ٢٩٩ صفحة.

الفصل الأول: "الفلسفة والحضارة"

ثمة ارتباط وثيق بين الثقافة والحضارة، فالثقافة هي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، والحضارة لها جانبها المادي (المدنية) والمعنوي (الروحي والأخلاقي) والحضارة في المفهوم الإسلامي لا تفصل بين الجانبين. بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالحضارة فكل فترة حضارية كانت لها فلسفتها، ومن هنا يمكننا تفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، مثل نظرية التقدم التي تنظر إلى وحدة الجنس البشري كأساس لها، ونظرية التطور التي تعنى بتطور تاريخ البشرية، وهناك مفاهيم لها أهميتها في هذا الإطار مثل مفهوم الإنسان ومفهوم الوعي ومفهوم الزمان وفكرة المسار. لذلك برزت أهمية الوعي بالماضي لأنها تزيدنا خبرة وتجربة بالحاضر، وذلك ليس فقط من خلال دراسة سير الملوك والحروب ولكن أيضًا من خلال دراسة شتى مظاهر النشاط الإنساني.

ولذا يمكننا القول بأن فلسفة التاريخ نوع من المعرفة الاجتماعية تبحث في تحديد الاتجاه العام لتطور الإنسانية وإيجاد قانون لحركة الحياة البشرية، ويرى ابن خلدون أن كتابة التاريخ في ظاهرها أخبار عن الأيام والدول وفي باطنها نظر وتحقيق. وفلسفة الحضارة لها أهميتها حيث تمكن من الوقوف على العوامل التي

تبني الحضارات أو تهدمها. وهنا عند دراسة أي حضارة لا يجب أن يكون المؤرخ ذا توجه سياسي لأن توجيه مسار الحضارة قد يوجه العلم أو الفكر أو الدين. إن ابن خلدون هو الذي أشار إلى أن التاريخ ليس حكاية عن السلف والعبرة والمثل، لكنه في جوهره فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع، ولقد استخدم ابن خلدون مصطلح العمران البشري ليقابل تعبير حضارة بشرية الذي يعني الظواهر الاجتماعية للشعوب ورؤية التاريخ من منظور نقدي وتحليلي. لقد تأثر بهذا الفكر الخلدوني كثير من المفكرين وكان مالك بن نبي من أبرز هؤلاء.

لقد ظهرت على الساحة الإسلامية المعاصرة قضايا الصراع الفكري مع الغرب وتأكيد الهوية الإسلامية لثقافة الأمة لذلك فإن أنسب دراسة لهذه القضايا هي الدراسة الحضارية التي تجمع بين العنصر التاريخي والعنصر الفلسفي وتعني بالنظرة الكلية التي تتضح من خلال شخصية المجتمع الحضارية وملامح نشاطه الإنساني في كل اتجاه، وهنا يبرز دور المنهج الحضاري المقارن. الفرق بين سيد قطب ومالك بن نبي يتمثل في تركيز مالك بن نبي في منهجه على الجوانب الموضوعية في مشكلة الحضارة بينما يركز سيد قطب في منهجه الفكري على الجوانب الذاتية في معالجته لمشكلة الحضارة.

الفصل الثاني: مالك وفلاسفة الحضارة.

لقد تعرض مالك بن نبي لفكر ابن خلدون وأزوالد شبنجلر وأرنولد تونيبي. بالنسبة لابن خلدون فقد تحدث مالك عن منهجية ابن خلدون في تفسير التاريخ وتحدث عن نظرية الدورة الحضارية التي اعتمدت على العصبية في بناء الحضارة.

لقد تأثر ابن خلدون في نظريته هذه بالعينة الخاصة حيث كانت تجمع بين البداوة والحضر، ومن هنا فإن مالك بن نبي يرفض نظريته في العصبية ويقدم ابن خلدون نظرية تفسر قيام الدول والحضارات قائمة على أطوار ثلاثة؛ طور البداوة، طور التحضر، طور التدهور، وهنا يرى ابن خلدون أن هذه الأطوار حتمية تاريخية. وهنا يخلط بين الظاهرة الحضارية التي هي عامة وظاهرة الدولة التي هي خاصة. أما أوزوالد شبنجلر فيرى مالك بن نبي أنه يقدم نظرية تفسر الحضارة باعتبارها ثمرة لعبقرية خاصة تسم عصرًا معينًا بميسم ابتداع أساسي وهي قائمة على الدورة التاريخية حيث يرى أن لكل حضارة صيرورة واتجاهًا وزمانًا ومصيرًا وتاريخيًا، فلكل حضارة طفولة ورجولة وشيخوخة. ويرى مالك أنه يقف وراء الاتجاه العنصري في الفكر الألماني. أما أرنولد وتوينبي فيرى مالك أنه يقدم تفسيرًا للحضارة معتبرًا أن العامل الجغرافي له الدور الأساسي فيها، ويقدم مذهب التحدي كرد معين تقوم به أحد الشعوب لمواجهة تحدٍّ معين، والطبيعة - الجغرافيا - وهي التي تقوم بهذا التحدي، وهذه المواجهة تؤدي إما إلى إحداث وثبة للأمام أو أن تصاب الحضارة بالتوقف والجمود إذا بلغها العناء.

ويرجع أسباب انهيار الحضارة إلى الفواصل الداخلية، ومنها أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بالقهر بروليتاريا داخلية ذليلة وفقدان التماسك الاجتماعي. ويرى توينبي أن الارتقاء الحقيقي للمجتمع لا يقوم به الأفراد العاديين إنما عباقرة قادرون على التغلب على القصور الذاتي في المجتمع. ويوجه مالك نقدًا لاعتبار العامل الجغرافي هو الأساس في تكوين

الحضارة حيث قدم نموذج الحضارة المصرية باعتبارها حضارة قامت على الاختيار الحر. ويرى مالك أن المجتمعات تقوم على أساس الفكرة الدينية حتى الماركسية فهي تقوم على إيجاد بدائل للفكرة الدينية قائمة على الناحية المادية، لكن اعتماد الحضارة على البعد المادي يتجاهل الأبعاد الأخرى ويترك أثرًا سيئًا في الممارسة الحضارية مثل ديكتاتورية الحزب الشيوعي الحاكم مما أدى إلى هروب المفكرين والعلماء خارج روسيًا طلبًا للحرية.

الفصل الثالث: "دورة الحضارة"

بين مالك أن الحضارة مجموعة عددية تتابع في وحدات متشابهة لكنها غير متماثلة "دورة الحضارة" وتستمر حركة الحضارة وتنمو، فإذا ما توقفت دورتها بدأت تتحول إلى ظروف مختلفة. عند محاولته صناعة قانون تركيب الحضارة وشروطها فقد صاغ معادلة مفادها: ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت. ويرى أن الإنسان هو الذي يحدد القيمة الاجتماعية لأنه الوحيد في أطراف المعادلة القادر على القيام بالتحويل الاجتماعي. أما قيمة التراب فتتحد في ضوء قيمة مالكيته في العالم الإسلامي (تأكل الظاهرة الصحراوية أراضيه الزراعية) مما يعكس انهيارًا حضاريًا. أما قيمة الوقت فإن الزمن يمر خلال المدن ويغذي نشاطها بطاقته الأبدية أو نومها في أنشودة الساعات التي تذهب هباء. ويرى أن العنصر الديني يمكن أن يفعل عناصر هذه المعادلة ويحولها إلى أشخاص+ أفكار + أشياء. فالأفكار تغير الأشخاص من أشخاص بدائيين إلى أشخاص ذوي نزعات اجتماعية تربطهم بالمجتمع. ويقدم ابن نبي نظريته بين طرفين هما الميلاد

والأفول وبينهما صور انتشار الحضارة وتوسعها، وإذا تناولنا الحضارة الإسلامية فنجد أن الفكرة الإسلامية هي التي تفعل العلاقة بين أطراف معادلته. وفكرة الأطوار عنده تبدأ بالطور الأول الذي يمثل نقطة الصفر، وهو طور الفطرة، وأما الطور الثاني فيمثل سيطرة الروح على الفطرة حيث تسيطر الفكرة الدينية، أما في الطور الثالث فتكشف الغريزة عن نفسها تمامًا حيث تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية. وبين أطوار الحضارة يوجد قبلها إنسان ما قبل الحضارة ويمثل في الحضارة الإسلامية العصر الجاهلي، وهناك إنسان ما بعد الحضارة. فطور البناء والانطلاق في الحضارة الإسلامية ظل مستمرًا حتى موقعة صفين ثم بعدها بدأت المرحلة الثانية وهي طور الانتشار والتوسع بسبب الروح القرآنية في كافة مجالات الحياة ثم كان الطور الآخر بسقوط دولة الموحدين والمرابطين في المغرب وبعدها انتقل التدهور الحضاري من الصراعات السياسية إلى الفرد حيث سادت السلبية حياة الأفراد، وأخطر ما في تلك السلبية انتقالها بقوة أكبر للأجيال اللاحقة. ويحدد مالك أسباب سقوط الحضارة الإسلامية إلى فقدان القيم الروحية والفضائل الأخلاقية لأن فقدانها يؤدي إلى انهيار البناء الاجتماعي، ويلي انهيار القيم غياب العقيدة عن القيام بدورها في تحريك النفوس. وبعد ذكر مالك عوامل تجدد الحضارة وأهمها التغلب على عوامل السقوط الحضاري وأهم هذه العوامل الخراب النفسي على مستوى الفرد ولذلك لا يتم التجدد الحضاري إلا من خلال تغير النفس.

إن تقديم مالك لنظرية الدورة الحضارية يمكن الفرد من استيعاب تاريخ الأمة الإسلامية كقيم وأفكار ومفاهيم يجب استيعابها، وعندما طبق مالك بن نبي نظريته على الحضارة الإسلامية تجاهل فترة الخلافة العثمانية التي كانت تمثل انطلاقة كبيرة في حياة هذه الحضارة واعتبر أن نهاية الحضارة كان بانهيار دولة الموحدين حيث نظر إلى إنسان ما قبل الموحدين باعتباره إنسانًا حضاريًا.

الفصل الرابع: "الدين والأخلاق، والبناء الحضاري".

للدين معنيان الأول التدين، وهو مرتبط بالفرد، وهذا معنى الإيمان والثاني جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم اعتقادًا وعملًا. ولقد أعطى الإيمان الهوية الخاصة للحضارة الإسلامية الذي هو مشاعر وتصورات وترجمة لها في واقع الحياة، ويرى مالك أن كل حضارة لا بد أن يكون لها اتصال وصلة بتراثها الثقافي، والقرآن وضع حلولًا لمشكلات العالم الإسلامي. ويرجع أسباب تعثر النهوض الإسلامي إلى عدم استقراء أحداث التاريخ لمحاولة التعرف على شروط الحضارة وبالتالي الوقوف على أن العمل بموجب العقيدة الدينية هو أهم شروطها، فالعقيدة الدينية كانت أهم ما قامت عليه الحضارة المصرية والهندية والصينية وغيرها. والإسلام يتميز بأن له دورا اجتماعيا يعمل كقوة دافعة للتفاعل الاجتماعي. لقد نقد مالك المادية التي تعتبر الدين ظاهرة استثنائية في قيام الحضارات على اعتبار أن القواعد التي تقوم عليها المادية هي قواعد متضاربة في ذاتها، وبالتالي لا تؤدي إلى تفسير صحيح للحضارة، ويرى أن الميل الديني هو في فطرة الإنسان ولا يمكنه إنكاره. أما الأخلاق فهي تمثل مركز

الثقل في حضارات الأمم وشحنات الدفع في مسيراتها، ومن هنا فإن هدف الالتزام الأخلاقي الإسلامي هو بناء ميول أخلاقية خاصة بالجماعة المؤمنة تنتشر في أعماق الفرد لكي تعطي لونها للعلاقات الاجتماعية كلها فسلم القيم الأخلاقية في الإسلام هو لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية، فالقرآن وضع قاعدة هامة وهي تكريم الإنسان، وهذا التكريم فرض عليه التزامات وأعطاه حقوقًا. والإسلام يختلف عن الثورة في أنه غير ملزم للفرد مع أن دعوته عالمية إلا أنها قائمة على حرية الاعتقاد.

الفصل الخامس: "الحضارة والفعالية"

يستخدم ابن نبي مصطلح الفعالية الحضارية ليعني العلاقة المتبادلة بين العناصر الثقافية التي تؤثر في البنية الحضارية، فالثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم. وتصبح الثقافة الإسلامية هي الشخصية الإسلامية التي تقوم على العقيدة والشريعة والأخلاق المستقاة من مصادر الإسلام. ويعرف مالك الثقافة كنظرية في السلوك بصورة عملية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وعندما يفقد الفرد حقه في النقد أو تغيير المنكر تنشأ أزمة ثقافية مآلها البعيد أفول الحضارة؛ ولذلك يرى مالك أن أزمة الثقافة في العالم الإسلامي تتمثل في توجيه الأفكار، فإذا فقد المجتمع السيطرة على عالم الأفكار كان الخراب ماحقًا، أما إذا استطاع أن ينقذ أفكاره فإنه يكون قد أنقذ كل شيء. والأفكار التي لها مكانه في التاريخ هي تلك الأفكار التي تتصف بالفعالية من حيث إثارتها للعواطف. ومن مظاهر أزمة

الحضارة في العالم الإسلامي وقوع العديد من المفكرين العرب في دائـرة التبعيـة الثقافية والفكرية لمفاهيم وتصورات الفكر الغربي ممـا أدى إلى تحـول الحـضارة الإسلامية للسير نحو الحضارة الشيئية وحضارة الشخص.

ولكي تحدث نهضة حضارية فإن مالك يرى ضرورة تجديد الأوضاع بطريقين: الأولى- سلبية تفصلنا عن روابط الماضي والثانية- إيجابية تصلنا بالحياة الكريمة، مع الإيمان بقضية الأفكار، وعندما ننظر إلى الفكر في البلاد الإسـلامية لم يظفـر بعد بحقه في السيطرة على وجوه الحياة. فإذا أردنا تحقيق النهضة فإن كـل ثقافـة تقوم على قاعدة من الضمانات المتبادلة بين الجسم الاجتماعي والفرد، هذا المبـدأ هو المبدأ القرآني "تأمرون بالمعروف وتنهون عـن المنكـر"، وهـو يتخـذ صـورة المسئولية الخلقية المشتركة والتي تجلت في موقـف الأنـصار مـن المهـاجرين. إن الوضع الحالي للحضارة الإسـلامية هـو نتيجـة لتـدمير الخـصوصية الحـضارية للذات الإسلامية وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربيـة. هنـا لكـي تـستعيد الحضارة الإسلامية دورتها وفعاليتها فلا بد من تفعيل العقيدة الإسلامية. وهنـا يبرز مالك أخلاقية التغيير الذاتي للإنسان المسلم كفعل إرادي في مواجهة أزمـة الحضارة وبوادر سقوطها حيث تقوم به القيم الدينية والأخلاقية.

الفصل السادس: "رؤية مالك للحضارة الغربية"

يرى مالك أنه لا بد للمسلم المعاصر أن يعرف كيف تكونت الحضارة الغربية وكيف أنها في طريق التحلل رغم أن الحضارة الغربية تتمتع بانتشار عالمي شامل يجعل فوضاها الحالية مشكلة عالمية.

لقد قامت الحضارة الغربية على بدايات مادية وفكرية خاطئة وبالتالي لا بد من معرفة أوجه القصور في هذه الحضارة فقد حدث أول انفصام في مجال أخلاقهـا باسم الإصلاح وحدث الانفصال الثاني بحدوث الثورة الفرنسية التي حطمت التوازن الاجتماعي التقليدي ثم تطور الانفصام بأن تحول الإحصاء هو أسـاس تناول جميع الظواهر واختفت الفطرة الإنسانية أي الـضمير الإنـساني ذاتـه ثـم تحولت عبقرية القرن العشرين إلى وفرة الإنتاج وأصبحت الرفاهية عامـل فاقـة وشقاء وتحطمت وحدة أوروبا وقداسة مبرراتها على يد الحرب العالميـة الثانيـة. ولقد أثبتت الأحداث التاريخية خطأ مقولة واحدية الغرب حيث بدأ يظهر مـن بين الأوربيين من ينادي بأسطورة الجنس المختار الذي يحتقر الأجناس الأخرى واتصفت هذه الحضارة بالنزعة الآلية والمادية حيث صارت الحياة أرقامًا وصار العصر عصر كم وظهرت النسبية الأخلاقية وهنـا تربـى العقـل الأوروبي عـلى الأخذ وأن يبحث عن حظه لا عن رسالته. من سلبيات الحـضارة الغربيـة أنهـا اعتبرت العلم والدين عـالمين منفـصلين نتيجـة للـصراع بـين العقـل الأوروبي وسلطة الكنيسة وأصبح هناك طلاق بين العلم والأخلاق والضمير.

ويرى مالك تسمية الحضارة الغربية بالحضارة المـسيحية ويفـرق بينهـا وبـين الحضارة الإسلامية أن كلا منهما يمتلك الفكرة الدينية لكن الحضارة الإسلامية وحدها هي التي مكنت الفكرة الدينية من العمل في النفوس. فالفكر المـسيحي بدأ وثبته على أساس أخلاقي لكن تطورها غير هذا الأساس العقدي إلى هيكل مختلط مـن التفكـير الكـاثوليكي والبروتـستانتي ومـا يـسمى بـالتفكير الحـر.

فالمسيحية قصرت الحياة على الآخرة مما أدى إلى تجاهلها للعالم المادي تمامًا. وهكذا انهزمت التعاليم المسيحية ذلك لأن الحضارة الأوربية هي قائمة على ردود الفعل السلبية حيث يضيع المدخل الصحيح وتضيع الحقيقة الكونية. لقد اكتسبت الحضارة الغربية عالميتها من هيمنتها الصناعية ويرى مالك أن هذه الهيمنة لن ينطبق عليها قانون الدورات الحضارية وأنها خالدة وأن اعتماد الحضارة الأوروبية على المنهج التجريبي إنما هو نتيجة النقلة الفكرية الضخمة التي أحدثتها الثقافة الإسلامية.

الفصل السابع: "المسلم المعاصر وأزمة الحضارة"

تحاول المدنية الغربية أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي سواء بالقوة العسكرية أو بالغزو الفكري ولقد ساعدهم على ذلك تخلي المسلمين عن ذاتيتهم الحضارية الإسلامية. فالغزو الفكري يتم عن طريق معرفة الأفكار ذات الفعالية ومدى انتشارها وكيفية مقاومتها وزرع أفكار جديدة. إن الحلول تبدأ بالوقوف على أسباب التخلف الخاصة بمجتمع بعينه وجميعها تنطلق من إدخال الفرد في الحضارة. فالعالم الإسلامي الآن ممزق بسبب الصراعات الأيديولوجية والفراغ العقائدي والذي يتطور إلى تحلل في شبكة العلاقات الاجتماعية حيث تتضخم الذوات فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبًا أو مستحيلًا. فالأزمة يمكن تلخيصها في أن الفكرة الإسلامية لم يعد لها في سلوك الفرد ما كان لها من فاعلية في عهد النبي، فبمجرد أن يخرج المسلم من المسجد يسقط تحت سطوة قانون العدد، من هنا يجب على المسلم أن يبدأ باستقلاله الأخلاقي عن المجتمع الذي لا

يتفق مع مثله الأعلى ومبادئه. وهنا يجب التعامل مع الفكـرة القرآنيـة عـلى أنهـا حقيقة عاملة مؤثرة تجمع في نظامها مباشرة كل مـا يقـوم بـه الفـرد مـن أعـمال وإشارات، فدور المسلم في الفكرة الإسلامية يتمثل في الشهادة على الأمم التـي تستوجب الإلمام بمهام هذه الشهادة من مهارات تمكنه من معرفة نفسه ويعرف العالم وأن يعرف الآخرين، ويجب على المسلم أن يدرك أن عملية بناء الحـضارة ليس بالتكريس، فالحضارة هي التي تنتج المنتجات وليست المنتجات هي التـي تبني الحضارة. وهنا يمكن تقسيم مشكلة الحـضارة إلى مـشكلات جزئيـة هـي مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التـاريخ ومـشكلة الـتراب وشروط استقلاله في العملية الاجتماعية ومشكلة الوقـت وبـث معنـاه في روح المجتمع ونفسية الفرد.

لقد سيطرت على العقول المسلمة أشكال من الاستحالة جعلتهم لا يحـاولون الاقتراب من محاولات النهضة وهي "لسنا بقادرين على فعل شيء لأننـا جهلـة ولسنا قادرين على أداء هذا العمل لأننا فقراء ولسنا بقـادرين عـلى تـصور هـذا الأمر لأن الاسـتعمار في بلـدنا" وحتـى يمكـن للـشعوب الإسـلامية أن تحقـق استقلالها الحقيقي فينبغي لها أن تبحث عن المنـاهج والـبرامج والوسـائل التـي تنمي شخصيتها الذاتية، وهنا طرح مالك فكرة الوحدة الإسلامية فبالرغم مـن أن العالم ممزق إلى دويلات فإن هنـاك وحـدة تاريخيـة وروحيـة تـربط أطرافـه، فالقرآن استخدم كلمة أمة ليعني الجماعة الكبيرة التي تربط بينها العقيدة والدين وحذر من التفرقة والتنـازع واخـتلاف الكلمـة. والوحـدة الإسـلامية يقابلهـا

تحديات أهمها اتخاذ القومية مـذهبًا عقائـديًا. ويـرى مالـك أن أي بنـاء للنظـام الاقتصادي لا بد أن يبدأ من الفرد والذي يجب تزويده بالإرادة الحضارية التـي تحول العقيدة إلى حركة دافعية تتسم بالإيجابية والنـشاط مـع مراعـاة الجوانـب الأخلاقية والإنسانية الموجهة للعملية الاقتصادية.

١٦- د. نصر محمد عارف: نظريات التنمية السياسية المعاصرة: ١٩٩٣م. ٤٤٥ صفحة.

الفصل التمهيدي: منهجية دراسة التنمية السياسية والمنظور الحضاري الإسلامي:

لما كانت نظرية التنمية السياسية ذات أصول أوربية فلا بد من نقدها انطلاقا من أرضية مغايرة، ومن هنا وجب تحديد موقع الكتابات العربية في التنمية السياسية من الإنتاج العلمي العالمي لهذا الحقل ثم تحديد أسس المنظور الحضاري، ومن هنا قام الباحث بتعريف مفهوم التنمية والتخلف وتحديد أبعادهما في الدراسات العربية ولاحظ أن هذه الدراسات تهمل قضية التعريف وتهتم بنقل التعريفات الأوربية للمفهوم ولهذا السبب نظرت هذه الدراسات مثلا إلى أسباب التخلف نظرة أحادية قائمة على معايير غربية حيث اعتبرت بعض الدراسات أن التخلف مرتبط بالتركيب الثقافي والاجتماعي لهذه المجتمعات وبعضها اعتبر التخلف نتيجة نابعة من البيئة الدولية، وهناك دراسات ترجع التخلف إلى تفاعل العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية، وبالنسبة للأطر المرجعية التي انطلقت منها هذه الدراسات فكانت هناك اتجاهات عديدة منها اتجاه تقليد النظريات الأوربية والنقل عنها مثل النظريات السلوكية الممثلة في النموذج الليبرالي والنظرية الماركسية الممثلة في النموذج الاشتراكي ونموذج مدرسة التبعية التي تتبنى مقولات لنين، وهناك اتجاه الدمج بين المصادر الأوربية والمصادر الإسلامية حيث يقوم أنصار هذا الاتجاه

باستخدام الإسلام في سياق تبريري تسويقي أو الانطلاق من أرضية الدراسات الإسلامية لإيجاد محتوى إسلامي للقيم الغربية نفسها، وهناك اتجاه يتمثل في نقد النظريات الأوربية على أسس تاريخية وواقعية ولكن أنصار هذا الاتجاه لا يقدمون البديل الملائم للدول غير الأوربية، وهناك اتجاه يسعى لبلورة رؤية إسلامية في التنمية السياسية حيث يقوم أنصار هذا الاتجاه بنقد أصول ومسلمات وغايات النظريات الأوربية وتأسيس معيار لتقييم نظريات التنمية السياسية مستمد من الأصول الثابتة في تراثنا الإسلامي.

بالنسبة للإطار المنهجي للكتابات العربية في التنمية السياسية فمن الملاحظ أن معظم هذه الدراسات لم تطور منهجا مستقلا أو نابعا من البيئة وأنها تدرس الواقع العربي بأبجديات علمية غربية كما أنها في بعض الأحيان تقدم مفاهيم ومشاكل غير نابعة من الواقع العربي، وكذلك تقوم بتفتيت ظاهرة التنمية السياسية.

المبحث الثاني المنظور الحضاري الإسلامي: إطار تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية:

بدأ بتعريف الحضارة من منظور لغوي فهي مشتقة من حضر بمعنى الحضور وهي نقيض المغيب والغيبة وهي مرادف للفظ مشهد، ولفظ الشهادة في القرآن له أربع دلالات وهي التوحيد وقول الحق وسلوك طريق العدل والتضحية والفداء ووظيفة للأمة على الأمم الأخرى، فالمنظور الحضاري ينطلق من حقيقة التوحيد والملاحظة والمشاهدة كمداخل للعلم والمعرفة ويهدف إلى قول الحق

وبالتالي القيام بوظيفة الشهادة على الأمم الأخرى. بالنسبة لدواعي تأصيل تحليلي بديل لدراسة التنمية السياسية فمنها قصور المناهج المستخدمة في دراسات التنمية السياسية حيث تقوم هذه المناهج على مسلمات مفهومها أن السلوك السياسي والاجتماعي للأفراد والتفاعلات قائمة على ثوابت يمكن تطبيق خطوات البحث العلمي والطرق الكمية عليها، هذه المناهج نبعت من المدرسة السلوكية والتي تعرضت للنقد فظهرت مناهج أخرى مثل المنهج الإمبريقي التاريخي والمنهج الماركسي والمنهج الحضاري، إلا أنها جميعا بها أوجه قصور مثل طبيعتها الجامدة التي لا تنطبق إلا على نظم مستقرة، وكذلك طبيعتها الآلية الميكانيكية التي تطوع الظاهرة السياسية قسريا لما ينطبق عليه المنهج وهي بذلك تقوم بتفتيت الظاهرة الاجتماعية، وتتصف هذه المناهج بأنها تحدث انفصالا بين مقولات المناهج الأوربية وموضوعاتها مما أدى إلى محدودية فهم الواقع السياسي للدول غير الأوربية وبالتالي تحول العلم إلى ممارسات ذهنية مجردة، ومن دواعي التأصيل لإطار بديل لدراسة التنمية السياسية نجد عدم صلاحية التقليد كمدخل لمعرفة أو كمنهاج للوصول إلى الحقيقة، وكذلك عدم شرعية تقليد غير المسلمين في عقائدهم وأفكارهم ومناهجهم.

بالنسبة للمقولات الرئيسية للمنظور الحضاري الإسلامي والتي تمثل هيكل المنهج وبنيته الأساسية فهي أربع وهي:

١ - تكامل مصادر التنظير والجمع بين الثابت منها والمتغير حيث يمثل الوحي الثابت والواقع المتغير وهنا اختلاف بين مسالك الوصول للحقيقة عند الغرب

الذي يعتمد على الواقع والعقل فقط أما هذه المسالك في الإسلام فهي الوحي والعقل والحس (الواقع).

٢- النظرة الشاملة للظاهرة السياسية حيث يحيط المنظور بجميع أبعاد الظاهرة السياسية ويتوازن في تناولها.

٣- مراعاة البيئة الزمنية للظاهرة السياسية حيث تظل الخبرة التاريخية حية في خبرة الأمة وذاكرتها وبالتالي لا بد من دراسة كل بيئة حضارية على حدة وتحديد عوامل تدهورها أو تخلفها أو ركودها.

٤- مراعاة البيئة المكانية للظاهرة السياسية باعتباره متغيرا فرعيا أو تابعا للأبعاد الأخرى للظاهرة.

وهنا لا يمكن التعويل على إطار الدولة القومية المعاصرة كإطار لتحليل الظاهرة السياسية فمن بين أخطاء هذا الإطار ظهور مصطلح العالم الثالث الذي قسم العالم إلى العالم الأول الرأسمالي والعالم الثاني الاشتراكي والعالم الثالث الأخير، وهذا التقسيم يمثل نظرة أوربية متمركزة حول الذات، وبالنسبة لمستويات التحليل فهناك مستوى دراسة الأمة ومستوى الكيان الاجتماعي الحضاري ومستوى الجماعة أو الطائفة ومستوى المؤسسة ومستوى الفرد.

الفصل الأول: المصادر الفكرية لنظرية التنمية السياسية:

لقد استخدمت الحضارة الأوربية وسائل عديدة من أجل فرض النموذج الأوربي على دول العالم بقصد استغلالها واستنزاف ثرواتها، ومن هذه الوسائل الوسيلة العسكرية والوسيلة الاقتصادية والوسيلة العلمية.

المبحث الأول: الاستشراق: الخلفية الفكرية لنظريات التنمية السياسية:

بالنسبة لبدايات الاستشراف فهناك اختلاف حول البداية الحقيقية للاستشراق ولكنه يعني الاهتمام بدراسة الشرق ولا سيما الشرق الإسلامي بقصد تقديم الإسلام على غير صورته الصحيحة، ولما كانت بدايات الاستشراق مرتبطة بالكنيسة لذلك هدفت الدراسات إلى تشويه الإسلام في نظر المسلمين أنفسهم، بعد ذلك تحولت أهداف هذه الدراسات إلى تمهيد السبيل إلى مرحلة الاستعمار الأوربي للبلدان الإسلامية، ولقد سعت الدراسات الاستشراقية إلى تحطيم البناء التقليدي عن طريق دور السينما والمطابع والجامعات والباحثين عن البترول وعلماء الآثار.

بالنسبة للأسس النظرية للدراسات الاستشراقية فقد قامت على عدد من المسلمات وهي الانطلاق من المسيحية الأوربية كمعيار لتقييم الأديان الأخرى، وكذلك تقييم المجتمعات الشرقية طبقا لمعايير متناقضة طرحتها الخبرات الأوربية المتتالية، وكذلك الانطلاق من نظرة عرقية تبسيطية تختزل الإنسانية في عرقين نحن وهم، حيث أجناس الأرض قد قسمت إلى قسمين؛ آري راقي وسامي متخلف؛ وبالتالي اعتبار الخبرة الأوربية نموذجا ومعيارا للتطور البشري والتبسيط المبالغ فيه والمتناقض في النظر إلى الشرق، بالنسبة لمنهجية الدراسات الاستشراقية فأهم قواعد المنهجية الاستشراقية تتمثل في المبالغة في الشك والافتراض والنفي الكيفي واعتماد الضعيف الشاذ، وكذلك إسقاط الرؤية الوضعية العلمانية والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية، وكذلك

إخضاع التراث الإسلامي للتفسير المادي للتاريخ وأيضا دراسة الإسلام كخبرة تاريخية منقطعة عن المصدر الإلهي ثم الانتقائية والاختلاف في تصنيف العلوم الإسلامية، أما مصدر جمع المعلومات فقد اعتمدوا على معرفتهم السطحية باللغة العربية، وكذلك على المبشرين.

بالنسبة للأهداف العلمية للاستشراق فكان منها حماية العقل الأوربي والحفاظ على العقيدة المسيحية ثم التبديل الثقافي للأمم والشعوب غير الأوربية وبالتالي تسهيل مهمة السيطرة عليها وإضعاف مقاومتها، أما فيما يتعلق بالتطورات الحديثة في الدراسات الاستشراقية وعلاقتها بالأنثربولوجيا ونظريات التنمية السياسية فمع حصول الشرق على استقلاله وظهور أمريكا وروسيا كقوة جديدة أخذ الاستشراق اسما آخر تمثل في العلوم الإنسانية وانتشر فيها الاستشراق في تخصصاتها المختلفة من تاريخ وسوسيولوجيا وأنثربولوجيا واقتصاد وسياسة واجتماع والأخطر من ذلك فقد استطاع الاستشراق خلق جيل من علماء الدول الشرقية في مختلف التخصصات يحمل رسالة منهجه ويعتبر الاستشراق الأرضية العلمية والإطار المرجعي.

المبحث الثاني: الأنثربولوجيا: الأصول المنهجية والمفهومية لنظريات التنمية السياسية:

بالنسبة للبيئة الفكرية والسياسية لنشأة الأنثربولوجيا وتطورها فالبدايات الحقيقية لهذا العلم بدأت مع كتابات مونتسيكو الذي أفرد للعالم غير الأوربي نموذجا أسماه الاستبداد الشرقي، وكذلك كتابات دوركايم وفلفريدو بارينو

وجان جاك رسو، ومع بداية المرحلة الاستعمارية تم تأسيس أقسام مستقلة للأنثربولوجيا في جامعات أوربا وأمريكا لدراسة الدول الأخرى باعتبارها قد توقفت عن التطور فهي مجرد حفريات تاريخية. بالنسبة للأسس النظرية للدارسات الأنثربولوجيا فقد قامت عدد من المسلمات منها التطورية الدارونية حيث اعتبرت أن هناك خطا واحدا للتطور البشري له قواعد ونظم ثابتة موحدة، وبالتالي تم تقسيم الشعوب في مراحل تطورها وفقا لما بلغته من تطور علمي وتكنولوجي واقتصادي وبالتالي لا بد من تحديث الدول المتخلفة عن طريق التنمية، ومن المسلمات الأخرى نظرية الانتشار الثقافي حيث ترى أن ظهور التطور في مجتمع ما ينتقل إلى الآخر دون الحاجة بالمرور بمراحل التطور الدارونية وهي ترى أن تأخذ الثقافات الأخرى من الثقافة الأوربية حتى يتحقق لها النمو المطلوب، ومن المسلمات الأخرى القول بجمود المجتمعات غير الأوربية والنظر إلى الخبرة الحضارية الأوربية باعتبارها المعيار، وهو ما يعرف بالتمركز حول الذات الأوربية.

بالنسبة لمنهجية الدراسات الأنثربولوجيا فهي قائمة على عدد من الأبعاد الأساسية منها افتراض أن حركة المجتمعات تسير في مراحل تجاوزية متصاعدة فعلى جميع الشعوب سلوك المراحل التي سلكتها الحضارة الأوربية للوصول إلى التمدن والحضارة، ومن هذه الأبعاد التنميط الجامد للمجتمعات البشرية بحيث يتم تطويع الظواهر الطبيعية لكي تتناسب مع الفرضيات الموضوعة سابقا دون مراعاة لطبيعة هذه المجتمعات وبالتالي تمت دراسة المجتمعات غير الأوربية طبقا

لمؤشرات نابعة من التجربة الأوربية المعاصرة، ومن أبعادها أيضا أنها ذات طابع افتراضي تخميني قائم على مسلمات لا يجوز مناقشتها مثل مفهوم التطور الحيوي والمجتمع البدائي، ومن الأبعاد أيضا المشابهة غير المنطقية بين التطور الاجتماعي والتطور البيولوجي

بالنسبة لأهداف الدراسات الأنثربولوجية فكان أهمها دراسة المجتمعات غير الأوربية بقصد فهمها والتعامل معها، وكذلك إحداث التبديل الثقافي عن طريق الاتصال الثقافي وعمليات التثقيف أو التخطيط الاجتماعي المخطط، وكذلك إدارة المناطق المحتلة بواسطة علماء الأنثربولوجيا، وكذلك دراسة المتغيرات الموجهة أو المخططة، وذلك عن طريق استخدام علم الأنثربولوجيا في المؤسسات الدولية مثل منظمة اليونسكو، وكذلك توظيف الماركسية في الأنثربولوجيا حيث اعتبرت الماركسية عمليات الاحتلال الغربي للشعوب الأخرى هو لصالح هذه الشعوب. بالنسبة للأنثربولوجيا والتنمية السياسية فقد اهتمت الأنثربولوجيا بالتنمية حيث يتم الاهتمام بالتغير الثقافي والاجتماعي والمشكلات التي تثار حول إحداث التغير وبالتالي توجيه مساره.

المبحث الثالث: نظريات النمو المجتمعي:

لقد أسهمت دراسات الأنثربولوجيا في ظهور عدد من نظريات النمو المجتمعي على فترات طويلة ولكنها تبلورت وظهرت للوجود مع بداية القرن التاسع عشر، ومن أهم هذه النظريات:

١ - النظريات النشوئية التطورية حيث ترى أن مفهوم النمو هـو عمليـة مـن النشوء والتطور الدائم داخل العمران الاجتماعي الثقافي للبشرية توصف بأنها ذات مراحل متتالية، ومن التوجيهات الرئيسية في هـذه النظريـة نجـد النظريـة الماركسية حيث تهتم بقوى الإنتاج والعلاقات بين الطبقات الاجتماعية، ووفقـا لهذه النظرية يتم التغير عن طريق التطور التلقـائي أو عـن طريـق الثـورة حتـى يتحقق مجتمع الشيوعية، فالنمو في هذه النظريات هو عملية نضح أحادية الاتجاه مستمرة والتاريخ البشري هو اندفاع لتحسين الإنتاج بشكل مـستمر ينـتج مـن زيادة تطبيق العقلانية ويمكن تسريع هذا النمو عـن طريـق الأبنيـة الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية، وهذا النمو هو هدف نهائي، وهو جعـل المجتمـع بـلا دولة، ومن هذه النظريات نرى نظرية كونت وسبنسر حيث يقسم كونت مراحل نمو البشرية إلى المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلـة الوضـعية أمـا سبنسر فيرى أن المجتمعات تنمو مثل العضويات الحية، وهو يميـز بـين ثـلاث أنماط من النظم العليا وهي جهاز الإعاشة وجهاز التوزيع والجهاز المنظم، ومن هذه النظريات نجد المذهب التطوري الحديث في النمو الاجتماعي وهنا نجد أن ل. ا. هويت يقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات أفقية؛ الطبقة التكنولوجيـة وهـي الدنيا والطبقة الاجتماعية وهي التي تليها والطبقة الفلـسفية وهـي العليـا؛ أمـا بارسونز وولت روستو فإنهما يقـسمان مراحـل تطـور المجتمعـات البـشرية إلى المرحلة البدائية والوسطية والمتقدمة.

٢ – نظرية المنظومات التـي لا تنظـر إلى الأبنيـة الاجتماعيـة كتجمعـات مـن الأفراد وإنما كمنظومات تتألف من عناصر موحدة القياس أو مـستويات قابلـة للاستبدال والتغيير متفاعلة مع عناصر أخرى قابلة أيـضا للاسـتبدال والتغيـير وتميز النمو المجتمعي عن أصحاب هذه النظرية بأن المنظومات داخـل المجتمـع عملية موجهة لا تقبل الارتداد وإنما نمو المجتمـع يتطلـب التمايـز الـذي يولـد الاعتماد المتبادل بين العناصر داخل المنظومة، وقد أفادت هـذه النظريـة الحقـل السياسي حيث ظهر المنهج النظمي والمـنهج البنـائي الـوظيفي، ولقـد وجهـت بعض الانتقادات لهذه النظرية مثل كونها تهتم بالنظام وتهمل الإنسان وأنها ذات طبيعة ميكانيكية وتتسم بالتبسيط المبالغ فيه.

٣ – نظريات النمو الاقتصادي؛ وترجع هذه النظريات إلى الثـورة الـصناعية ومن علمائها ماكس فايبر الذي ربط النمو الاقتصادي بـالأخلاق البروتـستانتية وروح الرأسمالية حيث رفضت كل تصرفات التقشف والزهد وحل محلها روح السعي لتحقيق أكبر كسب في أقـل وقـت، أمـا هـاجن فـيرى أن الشخـصية في المجتمعات التقليدية تكون الشخصية المنعزلة ثـم تتحـول إلى ابتكاريـه وأخـيرا تصبح إصلاحية وتصل بالمجتمع إلى الحداثة، أما ديفس وكيلاند فيرى أن النمو الاقتصادي يرتبط بالحاجة إلى الإنجاز، أما والت ويتمان روسو فيرى أن النمـو الاقتصادي ينطلق من فكرة تكون من خارج بيئته التقليدية.

وخلاصة هذا الفصل تتمثل في أن معظم مقولات التنمية السياسية المعـاصرة وقيمها وفرضيتها ومناهجها ونظريتها قد سبق طرحها في علوم أخرى، وكذلك

فإن تعاون العلم الغربي مع الإسلام من خلال الاستشراق ثم الأنثربولوجيا ثم نظريات التنمية هو من أجل خدمة أغراضه الذاتية التي بالضرورة تتعارض مع مصالحنا.

الفصل الثاني: الاستخلاف والتنمية السياسية:

هذا الفصل بدأ بعدد من المقدمات وهي أن النظرية الليبرالية والماركسية تمثلان طبعتين متتاليين من العالم الأوربي وإن اختلافا في الوسائل، وكذلك سوف يتم نقد نظريات التنمية السياسية انطلاقا من أرضية مغايرة لها وأيضا السعي وراء سبيل المعارف الحالي يعد من سبيل إهدار الوقت.

المبحث الأول: المسلمات:

١ – حيوانية الإنسان حيث تحدد العلوم الأوربية الإنسان بأنه حيوان اقتصادي أو حيوان اجتماعي أو حيوان سياسي انطلاقا من مفاهيم نظرية دارون، وقد أدى ذلك إلى تفسيخ الظاهرة البشرية وتجزئتها، وكذلك قصر الحياة البشرية على الدنيا فقط والجانب المادي في الحياة وبالتالي اختزال الظاهرة السياسية في عدد من المؤشرات الكلية، وكان لذلك أثره في عدم الوصول إلى معيار واضح متفق عليه وعدم قدرتها على التعبير عن حقيقة التنمية حيث تركز على عالم الأشياء على حساب عالم الأفكار وعالم الأشخاص وأن الظاهر هو حقيقة الأشياء، أما في الإسلام فالإنسان كائن مكلف، وهو خليفة الله في أرضه وسيد

هذه الأرض وصلاحها وفسادها منوط بـصلاحه وفـساده وهنـا يأخـذ البعـد الغيبي حجمه الحقيقي.

٢ - تفسخ الظاهرة البشرية حيث تعتمد نظريات الفلسفة الوضعية الغربية على ظهور التخصص الدقيق مما نتج عنه تفـسخ الظـاهرة البـشرية فنـتج عـن هـذا التفسخ افتقار المعيار الذي يحمل قدرا من الثبات والديمومة يمكـن الاحتكـام إليه في تقديم الأفكار والظواهر، وكذلك عدم الثبات النظري والمنهجي فنجـد داخل الفرع العلمي الواحد عددا من النظريـات المتتابعـة والمتتاليـة في الوضـع نفسه وقد ترتب على ذلك أن تم تناول ظاهرة التنمية السياسية بـصورة تجزيئيـة يتم من خلالها التركيز على بعض الظواهر دون الأخـرى، وبالنـسبة للمعياريـة الإسلامية لو نظرنا إلى التوحيد باعتباره منهجية لتناول الظاهرة البـشرية يقـوم عليها الاستخلاف حيث يترتب على ذلـك وجـود معيـار مـستقل عـن البـشر يؤمنون بصلاحيته وصدقه يقوم على زيادة فاعلية الفكر البشري وترشيده لأنـه يطلب من الإنسان جمع الحقائق لأنها موجودة ومتاحة وإعمال عقله فيها ورفض ما سواها ولما كان الواقع متغيرا فإن الأحكام التفصيلية التي تنطبق عليه ستكون متغيرة أيضا لكن ترتبط جميعا بوحـدة واحـدة تتمثـل في وحدانيـة الله سـبحانه وتعالى، وهنا نجد أن مصلحة العباد التي حددها الله سبحانه وتعالى هـي قرينـة الحق وليس المصلحة التي يحددها الهوى والبغي البشري، والتوحيـد كمنهجيـة يؤدي إلى التكامل والشمول في تناول الظاهرة البشرية عـلى مـستوى مكونـات الظاهرة وجوانبها وتاريخها وعلى مستوى الدمج بين الغيب والواقع.

٣ – التطور الخطي للمجتمعات البشرية عبر مراحل متصاعدة متتابعة كل مرحلة منها أعلى من السابقة، وقد نتج عن هذه الفرضية أن تم تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، وكذلك تم استمداد مفهوم الدولة من الخبرة الأوربية، ولقد أثرت هذه المسلمة على نظريات التنمية السياسية حيث قسمت نظريات مراحل النمو إلى مراحل منفصلة بين ثلاث إلى خمس كما اقتصرت نظريات الثنائيات إلى مرحلتين فقط؛ الأولى تتمثل في التخلف والثانية في النمو وبالتالي تم التأصيل لنظريات التخلف على اعتبار أن الدولة التي لا تلحق بالركب الحضاري الأوربي تعد متخلفة، ولقد ظهرت أيضا نظرية التبعية التي اعتمدت على مقولة لينين القائلة بأن الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية والتي تهمل العوامل الداخلية باعتبارها ذات أثر ضئيل في إحداث التخلف.

فيما يتعلق بالرؤية الإسلامية لحركة المجتمعات البشرية وتطورها فنظرة القرآن لحركة المجتمعات البشرية ترسي أسسا مشروطة بالالتزام بمنهج الله وتحقيق عهد الاستخلاف الذي أخذه الله على الإنسان، فالحضارة الإنسانية تبدأ بالرسالة التي تحدد منهج الله في الكون وتبين رسالة الإنسان وضوابطها ومعاييرها ثم الابتلاء كمحرك دافع للحركة البشرية ثم يأتي المجتمع إلى مرحلة الوقوف على ظاهر الظواهر الاجتماعية والطبيعية وينصرف إلى الإنجازات الدنيوية وينسى الآخرة ثم يفتح الله على هذا المجتمع فيرجع المجتمع التقدم لذاته ويسعى لتكديس الأشياء دون الأفكار والقيم ثم الانهيار المفاجئ لحضارة هذا الإنسان.

المبحث الثاني: المفاهيم:

تناول المفاهيم التي طرحتها نظريات التنمية السياسية، وهناك عدة ملاحظات حولها مثل أن هذه المفاهيم ليست عامة أو عالمية وهي تفقد عنصر التكامل

المفاهيمي وفقا لطبيعتها الوضعية، وكذلك التناقض بين هذه المفـاهيم والواقـع السياسي التي تعالجه، كذلك أدت عملية الترجمة لهذه المفـاهيم إلى تـشويه هـذه المفاهيم ومع ذلك فقد كان لعملية النقل هذه آثار ونتائج خطـيرة عـلى المفهـوم الإسـلامي كاسـتبدال المفهـوم الإسـلامي بـآخر غـربي كاسـتبدال الـشورى بالديمقراطية وكذالك إخـراج المفـاهيم الإسـلامية عـن مـضامينها وإعطائهـا مضامين ومعان نابعة من الخبرة الأوربية، وتلى ذلـك غـرس مفـاهيم غربيـة في البيئة العربية مثل الاشتراكية، وكذلك إخراج المفـاهيم الإسـلامية مـن سـاحة البحث العلمي على أساس أنها مفاهيم غير علمية مثل الصلاة والزكاة والبركـة والحسبة والنفاق والكفر وغيرها.

بالنسبة للإطار المفهومي لنظريات التنمية السياسية فإن هناك عددا من المفاهيم تعبر عن الحقيقة أو الظاهرة الواحدة مثل التنمية والتحديث والتقدم والتطور. . . إلخ، لكن مفهوم التنمية هو المفهوم الرئيسي حيث ظهر هـذا المفهـوم في علـم الاقتصاد ثم انتقل إلى علم السياسة وبالتالي تم تعريف المفهوم عـلى أنـه عمليـة تغيير اجتماعي متعدد الجوانب غايته الوصـول إلى مـستوى الـدول الـصناعية، وهناك من قدمها في ضوء المنظور التاريخي والمنظور النمطي والمنظور التطـوري فغاية هذا المفهوم إيجاد نظم تتبنى النظم الأوربية وأهدافها ووسائلها، أمـا عنـد استعراض الجذر اللغوي للتنمية في اللغة العربية فإننا نجد دلالاته تختلـف عـن دلالاته في اللغـة الإنجليزيـة فالمـصطلح الإسـلامي يـربط المفهـوم بمـضامينه الإسلامية كالزكاة والذي لا يراعـي البعـد المـادي فقـط ولكـن أيـضا الأبعـاد

الإنسانية الأخرى، وهذا ينقلها إلى مفهوم التخلف في الحضارة الغربية الذي هو ظاهرة شاملة تسيطر على المجتمع غير الأوربي متعددة الأبعاد والجوانب، أما مفهوم التحديث حيث يعني نقل النمط الغربي في التطور أو نقل القيم والمؤسسات والمؤشرات الغربية باعتبارها معيار التحديث وهنا اخترع الغرب مصطلحا مقابلا للحداثة يتمثل في التقليدية، أما مفهوم التقدم فهو يطلق على شطر من هذه النظريات، وهو الشطر الماركسي حيث ارتبط هذا المفهوم نحو السعي إلى تكريس وتكديس المادة كغاية، وهنا يتم تقديم الخبرة الأوربية كمقياس أو معيار لما هو متقدم أو متأخر، وعندما تم نقل المفهوم إلى اللغة العربية فإنه في اللغة العربية لا يشير إلى التقدم المادي أو تفوق وسائل الإنتاج أو معدلاته، أما مفهوم التطور فهو وليد الفلسفة الدارونية حيث يعتمد على فكرة المراحل المتتالية في الحركة التاريخية، أما مفهوم التغريب فقد قصد منه طبع المستعمرات الآسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية ونسخ حضاراتها وتحويلها إلى هامش حضاري للمركز الأوربي، هذا المفهوم يلزم الحضارات الأخرى بتقليد الحضارة الغربية، وهذا مذموم في الإسلام، وهناك أيضا مفهوم الأزمة والذي يعبر عن حالة انتقالية تمر بها المجتمعات غير الأوربية وهي في طريقها إلى الحداثة.

بالنسبة للإطار المفهومي للاستخلاف فالمفاهيم الإسلامية تتصف بالتكامل فيما بينها حيث ترتبط جميعها بالتوحيد، وكذلك نجد أن المفهوم في ذاته متكامل ويمكن له أن يعبر عن محتوى المنظومة المفاهيمية كلها وبالتالي لا يمكن قبول

مفاهيم لا تستند للأصول الإسلامية، وعند تناول المفاهيم هناك عدد من الضوابط أهمها أن يكون الباحث على وعي بأبعاد الظاهرة موضوع الدراسة وأن هذه المفاهيم ليست تجريدية وأنها تفرض وحدتها وتكاملها على الباحث وهي تمثل ضابط للباحث ذاته.

فيما يتعلق بمفهوم الاستخلاف في القرآن فيعني الخلافة عن الله في تنفيذ أوامره حيث استخلاف النوع البشري على الكائنات واستخلاف بعض الأمم على بعض واستخلاف بعض الأفراد على بعض، وكذلك جاءت هذه المعاني في الحديث الشريف، ويعتمد مفهوم الاستخلاف على عدد من الأسس أهمها ملكية الله المطلقة للكون وعبودية الإنسان المطلقة لله ولزومية وجود منهج وضوابط لتحقيق الاستخلاف ووجود يوم للمحاسبة والمراجعة، أما بالنسبة لمفهوم الاستعمار فهو يعني طلب العمارة الحسية والروحية، وهو جوهر حقيقة الاستخلاف، أما مفهوم الابتلاء فهو الاختبار، وهو من المفاهيم الملازمة للاستخلاف فالابتلاء يكون للإنسان المستخلف للتمحيص والتمييز والتذكرة وتحقيق المرجعية إلى الله وتصحيح مسار الأمة والمجتمع.

المبحث الثالث: الغايات:

الغاية هي ما لأجله وجود الشيء، ونظريات التنمية السياسية المعاصرة لا تحدد غايات لها، وذلك لأن كثيرا من هذه النظريات يخلط بين الغاية والوسيلة ولأنها متعددة وبالتالي تتعدد غاياتها، وكذلك عدم الفصل بين الغايات المقدمة للمجتمعات الأوربية وتلك الخاصة بغيرها وعدم الفصل بين الغايات الحقيقية

والغايات المعلنة. بالنسبة لغايات التنمية السياسية كما حددتها الصياغات النظرية فعلى المستوى السياسي سواء الماركسية أو الليبرالية تسعى إلى تحقيق الحرية بمفهومها الشامل، فالنظرية الماركسية غايتها الوصول الحتمي إلى المجتمع الشيوعي، أما النظرية الليبرالية فهي تهدف إلى الوصول إلى مجتمع الإنجاز والمشاركة السياسية والديمقراطية، أما مدرسة التبعية فإنها لا تخرج عن هذه الغايات إلا أنها تدعو إلى الاستقلال الحضاري والاجتماعي، وعلى المستوى الاقتصادي فالإشباع المادي وتحقيق أعلى درجات الاستهلاك هو غاية جميع نظريات التنمية السياسية. بالنسبة إلى تقويم غايات التنمية السياسية فعلى مستوى صياغة هذه الأهداف نظريا فإنها قاصرة ناقصة فهي وسائل تم تضخيمها لتصبح غايات مبنية على فرضيات لم يثبت صحتها، وعلى مستوى تحقيق هذه الغايات فهي لم تتحقق في الواقع الأوربي نفسه فضلا عن عدم تحقيقها على المستوى العالمي حيث ما زالت قواعد اللعبة السياسية في المجتمعات الغربية في يد نخبة معينة، وكذلك دور التقدم التكنولوجي في أحكام قبضة الدولة على الأفراد ودوره في تحضير الصراع الدولي وأصبحت الدولة تضع قيودا يستحيل معها الوصول إلى غايات التنمية، أما صلاحيتها بالنسبة للمجتمعات غير الأوربية فإنها غير ذات جدوى، وذلك لأن تطور المجتمعات الأوربية جاء نتيجة لنهب المجتمعات الأخرى، وكذلك لاختلاف الظروف التاريخية لأوربا عن غيرها، وكذلك قيام الدول الأوربية بتشويه الهيكل الاقتصادي للمجتمعات غير الأوربية، وكذلك فإن تخيل لحاق المجتمعات غير الأوربية بالأوربية يتطلب توقف التنمية في المجتمعات الأوربية أو أن تحقق المجتمعات غير الأوربية قفزات تنموية، وهذا أمر غير وارد، وهذا في ذاته ينفي خصوصية هذه

المجتمعات، وأما تحقيق الغايات الماركسية فيعد أمرا مستحيلا؛ ذلك لأن هذه المجتمعات لم تبلغ المرحلة الرأسمالية التي تعتبر سابقة للمرحلة الاشتراكية وفقا للتصور الماركسي.

بالنسبة لغايات مجتمع الاستخلاف كما حددتها الأصول الإسلامية فالغاية العليا لمجتمع الاستخلاف تتمثل في تحقيق العبادة لله وحده ومفهوم العبادة كغاية للمجتمع الإسلامي المستخلف مفهوم شامل ينصرف إلى جميع أعمال الإنسان وسلوكياته وأفكاره وعاداته، والعبادة بهذا المعنى تحقق الحياة الطبيعية في الدنيا والفوز بالجنة في الآخرة وهنا تكون الحياة الآخرة غاية ثانية وجزاء لتحقيق العبادة لله وحده فما فات الإنسان في الحياة الدنيا يمكن أن يحققه في الآخرة، أما الحياة الطبيعية كغاية للعبادة فهي الحياة المعتدلة للرفاهية فهي تقوم على مراعاة تقوى الله مع وفرة الإنتاج وعدالة التوزيع، ولتحقيق هذه الغايات أوجد عددا من المؤسسات منها مؤسسة الحسبة لتحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومؤسسة الوقف لضمان استقلال الأفراد وعدم حاجتهم إلى السلطان ومؤسسة الجهاد للحفاظ على الدين وضبط المجتمع حتى لا يركن إلى الرفاهية والدعة.

الفصل الثالث: الوسائل بين نظريات التنمية السياسية ومفهوم الاستخلاف:

بالنسبة للوسائل فهي تحتل مكانة أساسية في بناء أي نظرية لأنها تقوم بإنزال المفاهيم والمسلمات إلى أرض الواقع وقد قسمت نظريات التنمية السياسية الوسائل إلى وسائل ثقافية ووسائل مؤسسية ووسائل اقتصادية وتكنولوجية

المبحث الأول: الوسائل الثقافية:

وهى تعد أهم الوسائل لأنها شرط أساسي لحدوث التغيرات الأخرى حيث ترجع نظريات التنمية السياسية التخلف إلى عوامل ثقافية بحتة مثل الطبيعة الغيبية الخرافية لهذه الثقافات، ولتحقيق الحداثة هناك عدد من الأبعاد يجب تحقيقها وهي القضاء على النسق الثقافي التقليدي وتحقيق علمانية البناء الثقافي وبلورة الوعي الطبقي كأداة للتغيير، بالنسبة للقضاء على النسق الثقافي التقليدي فإن التغيير ينصب على القيم والميول الفكرية والتصرفات الدينية وأساليب التربية والتعليم وأساليب الفن التكنولوجي الاقتصادي وغيرها من خلال إسقاط الخبرة الأوربية على واقع المجتمعات غير الأوربية، وكذلك ربط عمليات الاستبدال الثقافي بمصالح الشركات المالية الكبرى خصوصا الشركات متعددة الجنسيات، وكذلك من خلال اعتبار الثقافات غير الأوربية ثقافة واحدة متخلفة عن الثقافة الأوربية، وبالتالي فإن استبدال هذه الثقافات بالثقافة الأوربية يعني تغريب المجتمعات البشرية والنظر إلى الثقافة الأوربية باعتبارها ثقافة عالمية يشترك فيها البشر جميعا، بالنسبة لتحقيق علمانية البناء الثقافي فالعلمانية هي رؤية للحياة تعتمد في أساسها على استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهله أو هي فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية وعدم تدخل الهيئات الدينية في شئون الحكم، وقد اعتبرتها الخبرة الأوربية وسيلة أساسية لتحقيق التنمية سواء على مستوى القيم النظامية أو المستويات الشخصية، وكان لسيادة العلمانية آثار سلبية مثل اختفاء التيار المفكر ونسبية القيم، وهذا بالنسبة

للمجتمعات الأوربية، أما غرس العلمانية في المجتمعات غير الأوربية فإن ذلـك من العمليات شبه المستحيلة، وذلك لاختلاف الخبرات التاريخية واختلاف الغايات، فلا يمكن أن تحل العلمانية محل الإسلام ذلك لأن العلمانية في البلـدان الإسلامية هي أحد الأسباب الأساسية للتخلف، بالنسبة لبلورة الوعي الطبقي للتغيير فهذه الوسيلة متعلقة بالنظرية الماركسية فقط حيث تسعى لتنمية وعـي لدى الطبقة العاملة بالظلم التي تتعرض له من قبل الطبقة المالكة، وقـد ثبـت فشل هذه الوسيلة في المجتمعات الماركسية الأوربية حيث تم تقييد هذا المفهـوم بالوعي بالظلم الطبقي، وهو وعي بالحقائق المادية فقط، أما في المجتمعات غـير الأوربية فإن مفهوم الطبقة لا يحتل نفس المكانة التي يحتلها الـدين أو العـرق أو القبيلة، وكذلك كثرة الطبقات الاجتماعية واعتماد معظم الأفـراد عـلى الزراعـة وعدم وجود صناعة رأسمالية قوية، وكذلك وجود عنصر خارجي مستغل، أمـا الوحـدات الاجتماعيـة الفعالـة في هـذه المجتمعـات فهـي تختلـف في طبيعتهـا ووظائفها عن تلك الموجودة في المجتمع الأوربي مثل القبيلة والعشيرة، والدولة ذات جهاز متشعب والبوليس يقوم بدور القمع والجيش يسيطر على النظم وهي متفتتة إقليميا.

بالنسبة للوسيلة الثقافية لتحقيق الاستخلاف فالعقيدة هي محور البناء الثقـافي تهدف إلى تكوين أفراد يحملون الأمانة، وهذا ما فعله الرسـول (ص) في العهـد المكي واستمر في العهد المدني، فمستويات التغيير الثقافي بدأت بمستوى العقيدة والتصور ثم مستوى النموذج المعرفي ثم المستوى المنهجـي، ويـتم هـذا التغيـير

بواسطة التنشئة السياسية والتعليم ووسائل الاتصال الجماعي، أما فيما يتعلق بالمحتوى العقدي للوسيلة الثقافية فإن المحتوى يهتم بالوحي الذي يرسم للفعل مساراته في التعامل مع القضايا المختلفة، وهذا المحتوى ينهى عن اتباع الهوى ويهدف إلى تحقيق الربانية من خلال ترقية الإنسان ونقله إلى الإحسان.

المبحث الثاني: الوسائل المؤسسية والتنظيمية:

تمثل المؤسسية وسيلة أساسية للانتقال إلى المجتمع الحديث، وذلك من خلال فكرة التمايز البنائي والتخصص الوظيفي حيث يتم إعلاء قيم التكيف الوظيفي والتقعيد المؤسسي والاستقلال والذاتية والتماسك، أما فيما يتعلق بتقويم الوسائل المؤسسية وتنظيمها في ضوء الخبرة الأوربية فنجدها تتسم بالجمود المؤسسي بحجة الاستقرار والاستمرار والبيروقراطية الناتجة من تراكم القوانين واللوائح الوضعية وتوسعها وتدرجها والفساد السياسي الذي نتج عن اعتبار المؤسسية غاية في ذاتها وتضخيم الأبنية على حساب الوظائف مما أدى إلى إغفال قيم وظائف المؤسسة، وكذلك إيجاد طبقة جديدة متضخمة العدد قليلة الإنتاج، وكذلك ترسيخ مفهوم الصراع كمحرك للعملية السياسية، بالنسبة لمدى صلاحية المؤسسات الحديثة كوسيلة في الدول غير الأوربية فقد تم نقل هذه المؤسسات نتيجة للتصنيع وآثاره ونتيجة للمواجهة الثقافية أو نتيجة لنشاط حكومي مخطط وهادف، وكان لهذا النقل آثار غير مرغوبة فيها مثل القضاء على المؤسسات الأصلية كالأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وكذلك تم نقل الهياكل المؤسسية الأوربية دون مضمونها مثل نقل

الدساتير والمؤسسات والأبنية وشكلها دون جواهرها ومضمونها وأيضا عدم تفاعل المؤسسات الحديثة مع البناء الاجتماعي لنشأتها خارج إطارها التاريخي والثقافي وإنما تم فرض هذه المؤسسات كوسيلة لاكتساب الشرعية الدولية للنظم السياسية في هذه الدولة.

بالنسبة للوسائل المؤسسية لتحقيق مفهوم الاستخلاف فإنها تنطلق من مفهوم فروض الكفاية التي هي فروض اجتماعية تلتزم بها الأمة بمجموعها في زمانها ومكانها والكفاية تتطلب كفاية أهلية وكفاية العدد، أما فيما يتعلق بخصائص مفهوم المؤسسية في الإسلام فالمؤسسة تنشأ مستندة إلى قيمة أو قائمة على تطبيق حكم معين فهي نشأت لتحقيق فرض كفاية لا يضمن تحقيقه بدونها، وطبيعة هذه المؤسسات أنها ليست مطلقة، أما القيمة التي تقوم المؤسسة عليها فهي تتصف بالديمومة، ومن هنا فإن الخبرة التاريخية هي التي تولد المؤسسات، أما فيما يتعلق بالمعايير والضوابط التي تحكم المؤسسات الإسلامية فهي عديدة أهمها الشورى؛ وهي في الأمور التي لم ينزل فيها وحي وخص بالشورى أهل الفقه والعابدين من المؤمنين؛ ومنها أيضا العدل؛ فالشريعة الإسلامية مدارها أيضا العدل مع النفس ومع الأهل ومع المسلم وغير المسلم بل مع المحارب والعدو؛ ومنها أيضا المسؤولية سواء أمام ولي الأمر أو إمام الله والخضوع للضوابط الشرعية والمراقبة، وفيما يتعلق بالأشكال المؤسسية التي عرفتها الخبرة الإسلامية فمن حيث وظائفها نجد مؤسسات مثل مؤسسة أهل الحل والعقد وهم أهل الاختيار وأهل الشورى وأهل الاجتهاد، ومن حيث استقلالها عن الحاكم فهناك

مؤسسات تفويض ومؤسسات تنفيذ، ومن حيث نطاق عملها هناك مؤسسات قضائية مثل الحسبة والقضاء وولاية المظالم، أما فيما يتعلق بنشأة هذه المؤسسات فقد كانت غير رسمية لا تخضع للحاكم، أما مصادر تمويلها فقد كان يتم عن طريق بيت المال والوقف ومصادر التمويل الشخصي.

المبحث الثالث: الوسائل الاقتصادية والتكنولوجية:

نظرًا لمرور الخبرة الأوربية بالثورة الصناعية فكانت أهم وسائل نظريات التنمية السياسية تتمثل في التراكم الرأسمالي حيث يرون أن تراكم رأس المال هو العامل الأساسي في إحداث التنمية ولا يمكن نقل ذلك للبيئات غير الأوربية، وذلك لاختلاف السياق التاريخي وتناقضه مع سياق الدول غير الأوربية، وكذلك فإن أسباب التقدم الأوربي هي نفسها أسباب التخلف في الدول غير الأوربية، وكذلك اعتبار النموذج الرأسمالي نموذجا خالدا يحقق الرغبات البشرية الحقيقية، كذلك تعتبر نظريات التنمية السياسية المعاصرة تحول المجتمع من ريفي إلى صناعي ثم إلى تكنولوجي أهم مؤشر من مؤشرات التنمية، وهناك نقاط نقد موجه لهذا المؤشر تتمثل في الآثار السلبية على البيئة للتصنيع والآثار السلبية على المجتمع التصنيعي، مثلا قيام وسائل الإعلام والدعاية بتشكيل أذواق المستهلكين، وهناك أيضا الآثار السياسية السلبية للتصنيع، أما صعوبة تطبيق سياسات التصنيع في الدول غير الأوربية، فإن ذلك ناتج في أن المشكلة الأساسية في هذه الدول ناتجة عن نقص الغذاء، وكذلك احتكار الدول الأوربية لمصادر التكنولوجيا الحديثة، وكذلك اختلاف الظروف التاريخية والدولية لهذه

البلدان ولقد ارتبط بالتراكم الرأسمالي والتصنيع بالتحضر وظهور المدن، وكان لذلك آثار سلبية من الناحية الاجتماعية حيث تفككت الأسرة وانقطعت الروابط الاجتماعية، ومن الناحية الاقتصادية فقد أصبحت المدن مركزا للاستيراد وتجارة السلع الاستهلاكية، ومن الناحية السياسية فإن الدراسات التي تم استيرادها من الخبرة الأوربية لا تؤدي الدور الفعال المطلوب منها.

بالنسبة للوسائل الاقتصادية لتحقيق مفهوم الاستخلاف فيمثل العمل الإنساني جوهر حقيقة الاستخلاف باعتبار العمل عبادة وفريضة واجبة، وهنا يكون العمل هو العنصر الأساسي في عملية الانفتاح ومن هنا كان العمل سببا أساسيا للتملك وفيما يتعلق بالمسخرات فإن الله سخرها للإنسان لتحقيق العمران، وتتحدد علاقة الإنسان بها في ضوء وحدة الإنسان والكون ورفعة الإنسان على باقي المخلوقات وأن التسخير يسير وفق سنن كونية أوضعها الله في كونه، وبالتالي يجب استخدام هذه المسخرات لتحقيق الخلافة، ويجب أن يتم التعامل معها من خلال منظومة مفاهيمية تمثل التوحيد والخلافة. . . إلخ، وأن هناك تكامل بين الإنسان والطبيعة، أما أولويات فقه الانفتاح فإنها تلتزم بضروريات حياة الفرد والمجتمع والتعامل الإيجابي مع متطلبات الواقع وموارده والقصد في الإنتاج، أما أولويات عملية الانفتاح فيتم في ضوء القصد والبعد عن التبذير والنهي عن تقليد غير المسلمين في ملابسهم وسلوكهم، فيما يتعلق بالتطوع فإنه العمل الذي ليس له مقابل في الدنيا، وهو ينطلق من الإحساس بالمسؤولية، ومن أشكال العمل التطوعي في الإسلام نجد الوقف.

الخاتمة: الاستخلاف والعمران البشري منظـور إسـلامي بـديل: أو منطلقات ضرورة وجوده منظور إسلامي بديل للتنمية السياسية:

١ – دواع نابعة عن طبيعة نظريات التنمية السياسية المعاصرة مثل كونها تمثـل رؤية العالم الأوربي للحركة البـشرية، وهـي امتـداد للحقـل العلمـي الأوربي؛ ولذلك فهي تعتبر النمط الأوربي هو المعيار والمقياس للحركة البـشرية ويغلـب عليها الواحدية في تصور أسباب التخلف أو طرق التنمية أو وسائلها واعتمادها على مفهومي الخطية والجبرية في التطور السياسي.

٢ - دواع نابعة من طبيعة المجتمعات غير الأوربية حيث تعطي هذه النظريات البعد الاقتصادي دورا مهما في تحقيق التنمية بوجـه عـام وبالتـالي فهـي تفـضل طبيعة المجتمعات غير الأوربية ومكوناتها الثقافية والمؤسسية.

٣ – دواع نابعة من البيئة العالمية حيث يسود اتجاه لإعادة النظر في المقولات أو النظريات أو النظم سواء الرأسمالية أو الماركسية.

٤ - دواع نابعة من طريقة الشريعة الإسلامية مثل كونها موجهة من الله بحيث تكون قادرة على صياغة نمـوذج للحيـاة البـشرية يتخطـى الزمـان والمكـان في الشريعة الإسلامية وهي شريعة شاملة لجميع أبعاد الحياة والإنـسان والمجتمـع وترفض أي مصدر خلاف الكتاب والسنة الصحيحة وتنهى عـن اتبـاع الـذين كفروا أو أهل الكتاب.

١٧ - نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل: سلسلة المناهجية الإسلامية (٧) ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م. ٢٣٧ صفحة.

تمهيد:

إن تطور أي أمة مرهون بمدى قدرتها على تطوير منهجية معرفية للتعامل مع مثالياتها وعقائدها وموروثاتها وواقعها للوصول إلى الحقيقة دونما الوقوع في تحيز بفرض ذاتية الباحث، فأسس بناء الحضارات قامت على معرفة كل شيء على حقيقته، ولقد كان القرآن والسنة هو النسق المعرفي والمنهجي للمسلمين لمدة اثني عشر قرنا، أما الحضارة الأوربية فقد بنيت على أسس معرفية ومنهجية صاغاها الرواد الأوائل أمثال ديكارت وبيكون حول المنهج ونظرية المعرفة، أما ما وقع فيه علماؤنا الذين كتبوا في الفكر السياسي الإسلامي فإنهم لم يتبعوا أبسط قواعد المنهج العلمي وأولها قاعدة الاستقراء قبل التوصل إلى التعميم.

الخطوات المنهجية للدراسة:

انتقلت الدراسة من فرضية مؤداها أن المعروف من التراث السياسي الإسلامي ليس هو كل ما وجد وكتب في تاريخ المسلمين حول ظاهرة سياسية، ومن هنا فقد سلكت الدراسة طريقة منهجية لمعرفة هذه المصادر بقدر المستطاع، فكانت الخطوات التالية:

١ - مسح الكتب التي تؤرخ للمؤلفين وتعطي أمثلة لأهم كتاباتها.

٢ - مسح كتب التاريخ للكتب فيما قبل عصر الطباعة.

٣- مسح فهارس خزائن المخطوطات.

٤- الكتب التي ترصد المخطوطات المطبوعة والمنشورة.

الفصل الأول: حول منهجية التعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي:

المبحث الأول: موقع المصادر التراثية في الدراسات المعاصرة عن الفكر السياسي الإسلامي "دراسة كمية":

من خلال المنهجية التي اتبعها الباحث فقد حدد ٣٠٧ مصدر تراث له علاقة مباشرة بعلم السياسة كما عرفه المسلمون، منها ١٠٥ كتاب مطبوع بنسبة ٣٤. ٥ % و١٢٧ مخطوطة محددة المكان بنسبة ٤١. ٥% و٧٥ مصدرا ولم يتم التمكن من الوصول إلى أماكنهم، ثم حدد الباحث ٧٤ كتابا معاصرا تناول الفكر السياسي الإسلامي أو أحد ظواهره فكان أكثرها رجوعا لهذه المصادر هو من رجع إلى ٣٣ مصدرا بنسبة ١١%، وهو مرجع واحد رجع إلى ١٩ مرجعا حتى وجد أن ١٢ كتابا منها لم ترجع إلى المصادر التي وقف عليها، وقد لوحظ أن ٣٤ كتابا كان لهم دور محوري في حياتنا الثقافية المعاصرة مثل كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي رجع إلى مصدرين فقط، وهذه الكتب رغم عدم استقرائها للتراث السياسي الإسلامي إلا أن تنوع الباحثين لم ينتج تنوعا في المصادر، كذلك لوحظ لجوء أصحاب هذه الكتب إلى الانتقائية في التعامل مع المصادر الخاصة بالمفكرين الأكثر شيوعا وانتشارا مثل الماوردي والفارابي وابن سينا وابن قتيبة والغزالي والجاحظ.

المبحث الثاني:منهجية الدراسات المعاصرة في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي:

لقد انطلقت هذه الدراسة من قناعة بأن ما رجعت إليه من مصادر التراث السياسي الإسلامي هي ما وجد في هذا التراث، وذلك تأثرا بالمسلمات والأسس المنهجية التالية:

(١) انطلاقا من فرضية واحدية وتصاعدية التطور الحضاري والثقافي.

(٢) انحسار التراث السياسي الإسلامي في الفترة نفسها التي وجد فيها الفكر السياسي المسيحي في أوربا.

(٣) الانطلاق من مرجعية يونانية في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي.

(٤) اعتماد المدخل الشخصي في التعامل مع التراث السياسي الإسلامي.

(٥) الوقوف عند الشكل والعنوان والأسلوب دون تعمق وتحليل مضمون الأفكار وإنما الاكتفاء بلغة الخطاب لإطلاق تعميمات.

(٦) ربط التراث السياسي الإسلامي بالمنظور الفقهي واعتباره جزءا من الفقه.

(٧) البحث عن ظاهرة القوة أو السلطة التي هي جوهر مفهوم السياسة الغربي المعاصر وتعريفه.

المبحث الثالث: حول الضوابط المنهجية لدراسة التراث السياسي الإسلامي:

المقصود هنا هو فهم منهجية تعامل المسلمين مع واقعهم السياسي عبر التاريخ فهما يؤدي إلى إدراك طبيعة علم السياسة الإسلامي ومضمونه في تطوره التاريخي، وهذا يتطلب النظر في مجموعة الضوابط المنهجية التالية:

(١) ضرورة فهم حدود العلاقة بين الفكر والواقع الذي برز فيه فهما يؤدي إلى تعامل منهجي مستقيم مع هذا الفكر.

(٢) ضرورة التفرقة بين الفقه السياسي والفكر السياسي فمن حيث المرجعية فمرجعية الفقه الوحي والواقع، أما الفكر فإن مرجعيته تتعدد حيث يتخذ الوحي بؤرة ينطلق منها ويدور حولها والواقع موضوعا يسعى لتوظيفه وتحليله، أما بالنسبة للمنهجية فإن المنهجية الفقهية تتعامل مع النص بصورة تفوق تعامله مع الواقع، أما الفكر فإنه تزيد نسبة الواقع لديه فيفهمه ويشرحه أما النص فيتم استجلاء مضامينه وسبر مقاصده ومدلولاته، أما وحدة التحليل الأساسية فهي ظاهرة فردية عند الفقيه وهي ظاهرة اجتماعية عند المفكر.

(٣) منهجية التعامل مع المفاهيم التراثية حيث يتم فهم مفاهيم التراث في ضوء إسقاط الدلالات المعاصرة للمفاهيم الأساسية، فمثلا مفهوم الرعية تم نقله من الثقافة الغربية تحت مصطلح (Subject) الذي يعني رعايا المستعمرات الرومانية ومفهوم الاستبداد الذي عني به الدكتاتورية والطغيان والانفراد بالسلطة ومفهوم السياسة الذي عني به القوة والسلطة والدولة وغيرها ومفهوم الدولة الذي فهم أنه شعب يسكن إقليما تنظم شؤونه حكومة ومفهوم ظل الله في الأرض ليعطي الحاكم الحق المقدس في الحكم.

(٤) إشكالية الترجمة وطبيعة النسق المعرفي للإسلام، حيث أخذت حركة الترجمة اتجاهين ؛ الأول إثبات عدم وجود فكر سياسي إسلامي، والثاني تأكيد مرجعية الفكر الغربي في الماضي.

الفصل الثاني: مصادر التراث السياسي الإسلامي المباشرة وغير المباشرة:

المبحث الأول: المصادر غير المباشرة أو غير المتخصصة:

منها تفاسير القرآن وشروح الحديث وكتب الفقه سواء الموسوعية أو المختصرة وكتب أصول الفقه وخطب الخلفاء الراشدين والكتب الموسوعية التي تتناول بانوراما وكتب التاريخ وكتب الأدب الشعبي أو السير الشعبية وسير العلماء الصالحين وكتب التعريفات ومعاجم اللغة.

المبحث الثاني: المصادر المباشرة أو المتخصصة:

وهى رسالة في نصيحة ولي العهد ونصيحة الكتاب وما يلزم أن يكونوا عليه من الأخلاق والآداب لعبد الحميد الكاتب، والدرة اليتيمة والجوهرة الثمينة ورسالة الصحابة لعبد الله بن المقفع، والإمامة والرد على المعتزلة في إمامة المفضول لمحمد الأحول (شيطان الطاق) وكتاب الخراج لأبي يوسف، واختلاف الناس في الإمامة والتدبير في الإمامة لهشام ابن الحكم، والخراج ليحيى بن آدم القرشي، والوصية في الآداب الدينية والسياسية الشرعية لطاهر الخزاعي، وتدبير الملك والسياسة له وتقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية له أيضا، وكتاب الخراج لعبد الملك الأصمعي، وسياسة الملوك للقاسم العجلي، وسلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين بن أبي الربيع، والإمامة للحسين الكرابيسي، وأدب الشريعة وأدب السياسة لعلي بن مهزيار الأهوازي، والرسالة الكبرى في السياسة ورسالة في السياسة العامة ليعقوب

الكنـدي، والتـابع في أخـلاق الملـوك والعثمانيـة واسـتحقاق الزعامـة وكتـاب الحجاب وتنبيه الملوك والمكايد وأخلاق الملوك والسلطان وأخلاق أهله وآداب الملوك وكتاب القضاة والولاة ومدح التجارة وذم عمل السلطان لعمرو بن بحر الجاحظ، وكتاب الإمامة لمحمد الزيـات، والإمامـة لعـلي الطـاطري، وكتـاب الخراج لأحمد بن سهل الأحول الكاتب، وكتاب السلطان لابن قتيبة الدينوري، والملك الصالح والوزير المعين وخبر الملك العادي في تدبير المملكـة والـسياسة لأحمد طيفور، وكتـاب الإمامـة وكتـاب الـشورى لإبـراهيم الثقفـي، وكتـاب السياسة والحسبة الكبرى والحـسبة الـصغرى لأحمـد بـن الطيـب السرخـسي، ومسألة في الإمامة وفي تثبيت الإمامة ليحيـى بـن الحـسين الهـادي، ورسـالة في السياسة الملوكية لعبيد الله الخزاعـي، ومـسائل الإمامـة لعبـد الله بـن شرشـير، والإمامة والاحتساب لحسن الأطروش، والإمامة لمحمد الواسطي، والـسياسة والخلفاء والأمراء للحسين الحلاج، وكتاب الخراج لعلي بـن الماشـطة، وكتـاب الخراج لأحمد بن سليمان بن بشار، والخراج وصناعة الكتابة لقدامة بـن جعفـر، وكتاب الإمامة للشلغماني، والسياسة الصغيرة والسياسة الكبيرة لأحمد البلخي، وكتاب الإمامة لأبي الحسن الأشعري، وكتاب الشورى لأحمد بن عقدة الكوفي، والكتاب وسياسة المملكة ومسيرة الخلفاء لعلي بـن الجـراح، وسياسـة الأمـراء وولاة الجنود المتضمن لثلاثة عهود لأحمد بن الداية، والسياسة المدنية وتحـصيل السعادة وآراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نـصر الفـارابي، وسر الأسرار لتأسـيس وترتيب الرياسة بين الإخوان وكتاب الإمامة ونقض كتـاب ابـن الراونـدي في

الإمامة لمحمد بن عبد الله أبى بكر البرذعي، وكتاب الخراج لأبى قاسم البغدادي، وكتاب الولاة والقضاة لمحمد الكندي، وأنس ذوي الفضل في الولاية والعزل ومحاسن الملوك لعلي الفراء، والإمامة لإبراهيم القلانسي، والرسالة في عمل السلطان لمحمد القمي، وكتاب الخراج لإسحاق بن شرع وغيرها من المراجع.

قد توصلت هذه الدراسة إلى أن هناك عملية عمدية وغير عمدية طمست تاريخ المسلمين وتراثهم، وأن كل ما تم التوصل إليه من خلاصات وتعميمات وتقويمات حول الفكر السياسي الإسلامي في حاجة إلى إعادة نظر في ضوء كم المصادر الذي تم التوصل إليه، وأن محاولة بناء علم سياسة إسلامي معاصر لا بد أن تنطلق من فهم وتحليل وقراءة معرفية على أسس منهجية لهذا التراث، وأن كثيرا من الأطروحات المعاصرة على ساحة الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية لها جذورها التاريخية التي لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تأصيلها، وأن هذا البحث من المفيد أن يتم تكراره في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى سواء بنفس المنهجية أو بأفضل منها .

١٨ - هشام أحمد عوض جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية "رؤية معرفية" سلسلة الرسائل الجامعية (١٤) ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م. ٢٨٦ صفحة.

مقدمة:

بالنسبة لمفهوم "الحاكمية" فهناك اتجاه يرى أن هذا المفهوم إسلامي يعبر عن جوهر النظرية الإسلامية السياسية والقانونية، وهناك من يرى أن أول من طرحه الخوارج اعتراضًا على واقعة التحكيم، لذلك فقد أحاط الغموض جوانبه، وكذلك هناك خلط بينه وبين مفاهيم أخرى، ومن هذا المنطلق هدفت هذه الدراسة إلى محاولة تحديد هذا المفهوم الذي شاع في الفكر السياسي العربي والإسلامي المعاصر الذي يحكم ممارسات الجماعات السياسية المعاصرة وتحديد محور عقيدتها وأهدافها.

الفصل الأول: النسق القياسي لمفهوم الحاكمية:

تسعى الدراسة الحالية لتأصيل مفهوم الحاكمية انطلاقًا من تتبع دلالة جذره اللغوي في اللغة والأصول مع بيان النسق الفهمي الذي يستدعيه ليتساند معه مثل الشرعية والاستخلاف والشورى والاجتهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.

المبحث الأول: الحاكمية في اللغة والأصول:

بالنسبة لمعاني الحاكمية في اللغة والأصول، فالحكم أصله منع منعًا للإصلاح، وهو أيضًا العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو من الإحكام الإتقان، وحكموه

بينهم أي أمروه أن يحكم، خلاصة ذلك أن الحكم ما كانت غايته المنع من الفساد بغية الإصلاح، أما في القرآن والسنة فقد جاء بمعنى التحليل والتحريم في أمر العبادة والدين، وهذا المعنى يكون لله وحده، كذلك جاء بمعنى القضاء والقدر، وهذا يتعلق بإرادة الله الكونية القدرية التي تتمثل في مشيئته العامة المحيطة بجميع الكائنات، كذلك يكون بمعنى النبوة وسنة الأنبياء، وكذلك يكون بمعنى القرآن وتفسيره، كذلك يكون بمعنى الفهم والعلم والفقه، كذلك يكون بالمعنى السياسي، وكذلك يكون بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس، كذلك بمعنى الإتقان والمنع من الفساد، وكذلك بمعنى الإبانة والوضوح، فمن خلال هذه المعاني يتضح أن أنواع الحاكمية هي حاكمية كونية قدرية وحاكمية تشريعية، أما مقاصد الحاكمية فهي الفصل في الخلاف بين الناس في الدارين، أما مصادر الحاكمية فهي الكتب المنزلة والأنبياء وسننهم والعلم، أما أدوات تحقيق الحاكمية فأولها الأداة السياسية ثم الأداة القضائية. بالنسبة لملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية فحيث إن التحيز هو عبارة عن قيم كامنة في الأنساق المعرفية والوسائل والمناهج البحثية توجه الباحث دون أن يشعر بها، فإن آليات التحيز التي استخدمت في التعامل مع المفهوم فأولها الانطلاق من دلالة جذره اللغوي في اللغة والأصول وقد سادها منطق الاستبعاد والثاني الخلط بين الحاكمية بالمعنى السياسي وبين الحكم بما أنزل الله. والثالث الربط بين المفهوم وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية، وفي ذلك نفي أصالة المفهوم وشرعيته حيث يربط هذا المفهوم بفهم الخوارج له باعتبارهم

أول من قال به تاريخيا وترتب على فهمهم هذا استباحتهم لدماء المسلمين، وقد ربط البعض هذا المفهوم بتيار الغلو المعاصر المتمثل في جماعة التكفير والهجرة أو جماعة المسلمين كما تطلق على نفسها، وهناك اتجاه رابع يسحب المسألة إلى مصطلحات أجنبية مثل الثيوقراطية والكهنوت دون داعٍ منطقي.

المبحث الثاني: الحاكمية ومفهوم الشرعية:

يوجد اختلاف حول تعريف الشرعية إلا أنها تتقاطع مع الحاكمية في نقاط عديدة، فمن حيث العلاقة بينهما في الرؤية الإسلامية فإن علماء القانون يستخدمون مفاهيم مثل الشرعية وسيادة القانون بمعنى واحد، وذلك نظرًا لانطلاقهم من خلفية غربية لحكم هذه المصطلحات في إطار "الدولة" بمعناها الحديث. أما في النظام الإسلامي فالمشروعية تستمد أصالتها من قيم الأمة ومبادئها التي تعلو على نصوص القوانين ونصوص الدساتير، وهي هنا شرعية دينية تشمل الجانب السياسي والقانوني حيث تعني الحاكمية هنا أن الله مصدر جميع الأحكام الشرعية، وهنا تكون الحاكمية مبدأ والشرعية مضمون هذا المبدأ ومحتواه وهما يجمعان بين خاصتي الثبات والتطور، وبناءً على ذلك فإن الحاكمية تتكون من أربعة مكونات أساسية تتعامل وتتشابك وتتميز؛ أولها الشرعية العقدية وهي التي تجمع بين الحاكمية التكوينية القدرية والحاكمية التشريعية وتبني الدولة إعلان الالتزام بالشرعية العقدية يجعل هذه الشرعية لها هيمنتها على كافة مناحي الحياة، وبالتالي تستمد القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة من الإسلام، وبالتالي تكون الغاية بناء المجتمع الملتزم بالعقيدة في الواقع

التطبيقي. وثاني هذه المكونات العلاقة بين الحاكم والمواطن أو علاقة الراعي بالراعية والتي تفرض على الأول احترام المبادئ والمقاصد التي تنبع من الشرعية الدينية، ويلتزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام. والمكون الثالث يتمثل في الشرعية القانونية ويعني أن كل قانون نافذ يجب أن يكون مؤسسًا على مبادئ الشريعة الإسلامية، فهي شريعة متعددة متجددة مرنة تابعة للنصوص المنزلة. هذه الشريعة القانونية تستمد وجودها من عناصر ثلاثة هي الإفتاء الذي يقوم به المفتي والمجتهد والفقيه والقضاء الذي يراقب المشروعية ويقضي بها وولاية المظالم لحراسة حقوق الرعية من تعدي الولاة على الرعية. أما المكون الرابع فهو الشرعية الاجتماعية التي تختص بحركة الجماعة المسلمة ومدى التزامها بالشرع وإن حادت السلطة السياسية عن هذا الأمر، وقد تمثلت في الرضا والقبول الاجتماعي لاجتهادات الفقهاء والمفتين، وكذلك العلماء والأصوليين الملمين بالعرف كأحد الأدلة الشرعية. فيما يتعلق بمستويات الحاكمية فهناك مستويات داخل المفهوم، وهذا ينصرف إلى مضمون ومكونات الحاكمية، وجهات تطبيق الحاكمية والعناصر الخاصة بها (الفرد والأمة والنظم – العلماء والرعية والأمراء) ثم بعد ذلك الحكم.

المبحث الثالث: الحاكمية والاستخلاف:

نسب القرآن الحكم لأطراف أربعة هي الكتب المنزلة والنبيين المرسلين والعلماء والفقهاء والأحبار والربانيين ثم الراعي والرعية وهنا يكون الوحي هو الأساس الذي تنطلق من الأطراف الأربعة. ومع احتكاك الحضارة الإسلامية

بحضارات تجعل العقل هو الميزان في تقدير الأفعال كانت تثور حركات فكرية للتعامل مع هذا الاحتكاك وأهمها حركة الاعتزال الأشاعرة، وكلها تتفق على إرجاع الحكم لله ولكن تختلف في طريقة إدراك حكم الله، وقد أدى هذا الاختلاف إلى صراع مذهبي اختلط بالسياسي مما جعل المسألة تتأثر بالهوى، وساعد على ذلك الخلط قيمة الأفعال الإنسانية من حيث انطوائها على قيمة ذاتية، والجهة التي لها صلاحية التقدير لتلك القيمة والجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلًا أو تركا، أما حديثًا فقد دار الخلاف حول الاعتراف بأن الحاكم هو الله من عدمه بين تيار إسلامي وتيار علماني وقد اعتمد التيار العلماني على وسائل أهمها اختصاص النص بواقع معين وأولوية الواقع أولوية تحكيم وليس أولوية اعتبار وربط مقاصد الدين باللذة المادية فقط، وانتهى الأمر بوجود ازدواجية في القيم والسلوك.

بالنسبة للاستخلاف فهناك استخلاف عام للبشر لإعمار الأرض، وهناك استخلاف خاص متعلق بالحكم، وهو نوعان استخلاف الأمم بمعنى أن لا تجعل حكمها في يد غيرها واستخلاف الأفراد الذي يكون في الرياسة، والاستخلاف له أسس منها ملكية الله المطلقة للكون والعبودية له وعهد استخلاف هو مضمون الحاكمية ووجود يوم للمحاسبة ثم الجزاء، وهو في الإسلام يعني التزام الأفراد بشريعة الله وأنه ليس هناك سلطة دينية لأحد كما في النظام الثيوقراطي لكن كانت للرسول ولم تنتقل لغيره، وبالتالي فلا قداسة لأحد ولا سلطان إلهي لأحد. أما الديمقراطية فإنها تقوم على مبادئ أهمها سيادة الأمة

أو الشعب وسلطة الأغلبية والتي أدت ممارستها إلى دكتاتورية الحزب الواحد، وهنا يظهر تميز الشورى التي تنطلق من الحوار الحر لتغليب الحجة والبرهان وليس لتغليب العدد، كذلك لا يجوز للشورى أن تناقش أي قرار في مسألة ورد فيها قرآن أو سنة أو تخالفه وبالتالي فإن النخبة الحاكمة تستمد شرعيتها من خلال المؤسسات التي تنشئها الأمة للحفاظ على الشريعة.

الفصل الثاني: الدلالات السياسية والمنهاجية لمفهوم الحاكمية:

المبحث الأول: الحاكمية والفصل في الخلاف بين الناس:

الحكم في أحد معانيه الفصل بين الناس، ففي الآخرة يتولى الله هذا الأمر للفصل بين أصحاب الملل والديانات المختلفة، أما في الدنيا فإنه أحد المقاصد الكبرى للرسل والكتب المنزلة عليهم. فالاختلاف سنة كونية تتكون من ثلاث جوانب؛ جانب تصور عقدي وجانب تصور فقهي تشريعي وجانب أخلاقي. والإسلام ينظر إلى التعددية على أنها عدة انتماءات داخل هوية واحدة يجب احترامها مع السماح لها بالتعبير عن تنوعها بكل حرية في إطار مناسب. والقرآن يشير إلى أن الخلاف يكون حول أصلين؛ الأول العقيدة والثاني حول وحدة الشريعة والمناهج، وقد ترتب عن غياب الاتفاق حولهما أن حدث تفرق وتنازع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني، وقد تنازع هذان التياران الأمة مما أصبح الخلاف معه يشمل العقيدة والفكر والسلوك والآمال والأهداف، وهذا مما لم تشهده الأمة من قبل حيث شهدت اختلاف يختلف فيه الجميع على أصول العقيدة والشريعة، ولقد شهدت التجربة الإسلامية تعايشا للديانات والملل

المختلفة دون محاولة للقضاء عليها أو إلغائها حيث خضع الجميع لشريعة الله المحددة الحقوق والواجبات.

أما عند الحديث عن معايير الحاكمية بين الثبات والتغيير، فالغاية من الشريعة هي تكييف رغبات الإنسان وسلوكه تكيفًا إيجابيًا واعيًا مع قوانين الحياة التي وضعها الخالق، وهذا يتطلب أن يكون لمفاهيم الخير والشر مقاييس ومعانٍ ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال والأزمنة. ومن هذا المنطلق فإن للوحي وظيفة معرفية تمد الإنسان بمعارف تتعلق بعالم الشهادة وعالم الغيب ووظيفة معيارية ترتبط بالحاكمية لأن الحاكمية تعني أن هناك أوامر وقواعد صادرة من الله ووظيفة البشر هي التلقي والاستجابة والتكيف والتطبيق في واقع الحياة. وهنا يتضح مجال الثبات والمرونة في ثبات الأهداف والغايات ومرونة الوسائل والأساليب وثبات الأصول والكليات ومرونة في الفروع والجزئيات وثبات في القيم الدينية والأخلاقية ومرونة في الشئون الدينية والعلمية. أما النظرة العلمانية فهي تعتبر التغير هو الحقيقة المطلقة الوحيدة في حياة البشر وبالتالي فإن التطوير يشمل كيان الإنسان كله؛ عقائده وأفكاره وأخلاقه وسلوكه الفردي والجماعي وكل شيء فيه. أما الرؤية الإسلامية فتعترف للإنسان بكيان ثابت (الفطرة الإنسانية). هذا الاختلاف بين الرؤيتين يؤثر على المستوى المنهاجي حيث تنطلق المناهج الغربية من الواقع وتتحكم فيه مما يعني تحكم متغير وتفتقد إلى عنصر الثبات، أما الرؤية الإسلامية فتغير الواقع في ضوء الوحي الثابت مما يؤدي إلى تحقيق التوازن بين الثبات والتغير. أما على المستوى الإنساني فالانطلاق من التغيير كيقين قد يؤدي

إلى لا شيء، ولعله يؤدي إلى دمار الإنسان والكون إذا لم تتم عملية التغيير داخل حدود، أما التصور الإسلامي فإنه يضمن للحياة الإسلامية خاصية التحرك داخل إطار ثابت يضمن مزيدًا من التناسق مع النظام الكوني العام. أما على المستوى السياسي والاجتماعي فإن شرعية أي قيمة أو وضع أو نظام تكتسب من ترتبها الزمني وفقًا للرؤية الغربية وبالتالي يكون هدف العملية السياسية هو التمسك بالإجراءات، وتكسب هذه الإجراءات قدسية لا تكتسبها الأهداف.

المبحث الثاني: الحاكمية وتحقيق مصالح الناس في الدارين:

يعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر والحسنات والسيئات، والمصلحة الشرعية تؤسس على أدلة من القرآن والسنة، وذلك بغرض دفع المفاسد وجلب المنافع بما يحقق الكليات الخمس، أما من حيث تعلقها بالحاكمية فهناك اتجاه يرى في المصلحة وسيلة لتحقيق مقصود الشرع، وهناك من يرى فيها أنها مقصود للشرع، وهناك من يرى أنها سبب وحكمة لمقصود الشرع، أما المصلحة في الرؤية الوضعية تقتصر على البعد المادي، أما وفقًا للرؤية الإسلامية فهي تدور حول مفهوم الحياة الطيبة التي هي جوهر المصلحة الشرعية، ويتميز مفهوم المصلحة الشرعية عن المصلحة الوضعية في أنها ترجع إلى طبيعة الدين الإسلامي وفاعليته في الواقع وحركته. فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الحاكمية والمصلحة الشرعية فهي تتحدد في ضوء دائرتين؛ الأولى علاقة التأسيس (المصلحة والنص) فالمصلحة ليست دليلًا مستقلًا للأحكام الشرعية وإنما هي معنى كلي استخلص من جميع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية،

وهنا تنضبط المصلحة بأنها لا تعارض الكتاب والسنة والقياس الصحيح، وكذلك دخول المصلحة في مقاصد الشرع التي هي ضرورية وحاجية وتحسينية، وقد اعتمدت الشريعة على مقاصد خمسة هي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، أما الدائرة الثانية فهي دائرة الممارسة والحركة وهي تمثل تنزيل النص على الواقع، ويتم ذلك على مستويين؛ الأول مستوى المؤسسة التي تهتم بالمستوى الجماعي، وهنا يجب ضرورة اعتبار ضرورة منع المؤسسات المؤدية للمفاسد، وإقامة المؤسسات المؤدية إلى المصالح مع المراجعة المستمرة لممارستها وسياستها مع الاستئناس بمدخل الذرائع لدى الفقهاء، أما المستوى الثاني فهو مستوى ضبط الممارسة والحركة المترجمة لمفهوم الحاكمية، وهذه الممارسة يمكن أن تنضبط من خلال اعتبار الالتزام الطوعي الإرادي وتعميق حركة الممارسة ودلالاتها بالترابط الوثيق بينها وبين الأخلاق، فهناك قواعد تحكم تطبيق الأحكام أهمها تبدل الأحكام وتغير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناطقها والأخذ في الاعتبار تغاير الأعراف والعادات مع مراعاة أن ضيق الحال المستوجب للتوسعة يصلح وصفًا مناسبا للتوسعة بصدد الأحكام والحركة السياسية الشرعية فيمكن استباحة فعل المحرم عند الضرورة واستباحة ترك الواجب إذا شق فعله.

المبحث الثالث: ضمانات فعالية مفهوم الحاكمية في تقييد السلطة:

أي نظام سياسي هو مجموعة من قواعد عمل وصيغ تنظيمية ترتكز إلى قيم وفلسفات تأتي لحل المشكلة السياسية، ويتمثل جوهر المشكلة السياسية في أنه ما

من إنسان إلا وفي طبعه درجة من الرغبة في التسلط على الآخـرين، وقـد تـزداد هذه الدرجة في الممارسة لتصل إلى التعسف ثـم إلى الاسـتبداد، ولقـد سـاعدت هيكلية الدولة الحديثة إلى إيجاد وامتلاك العنف المشروع والتلاعب بالعقول من خلال التعليم والإعلام فهي تسعى لزيادة سلطتها ومركزيتهـا، وهـذا يتطلـب وجود قيم وأشكال تنظيمية تخلق توازن بين السلطة وبين حرية الأفراد، وحـل هذه المشكلة في النموذج الإسلامي يرتكز على حاكمية الله باعتبارهـا المرجعيـة التي يتم الاحتكام إليها خارج الجماعة، بينما يستبعد النموذج الغربي الله وبالتالي القيم الأخلاقية ويرجعها إلى الواقـع المـادي فقـط؛ ولـذلك فـإن الرقابـة عـلى دستورية القوانين تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحـرك في إطـاره، أمـا ضمانات الشرعية النموذج الإسلامي فهي مستمدة من الشريعة لا من قـرارات الأغلبية التي تتصف مبادئها بالقداسة والخلود والثبـات ولا يجـوز خلـع هـذه الصفات على الهيئات أو السلطات التي تنفذها، وهنـا تكمـن قـوة الحاكميـة في النموذج الإسلامي، لأنها مستمدة من نظام أعلى مـن الدولـة. إن إعـمال مبـدأ الحاكمية يرفع من قيمة الأحكام المستلهمة منها، ويجعل تنفيـذ تلـك الأحكـام والالتزام بطاعتها طاعة للخالق.

أما فيما يتعلق بالأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامـل مـع المـشكلة السياسية فيجب رؤيتها في ظل إطار متكامل من القيم التي يرسـمها الأسـاس الفلسفي والتصور والاعتقاد، ويمكن حل المشكلة السياسية من خلال توزيـع السلطات والرقابة، فالنموذج الغربي يرى أن الفصل بين السلطات هو الحل لهذه

المشكلة السياسية، أما النظام الإسلامي فإن وظيفة الإمام هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالشرع فهي مسئولية سياسية وشرعية في آن واحد، أما الطاعة الشرعية فهي مشروطة بموافقتها لحكم الشرع، كذلك نجد مهمة للمجتهدين وأهل الفتيا تتمثل في النظر في الأمور التي ليس فيها نص، وهنا يكون العمل التشريعي بعيدًا عن سلطة المؤسسة الحاكمية، وبالنسبة للرقابة في الرؤية الغربية فتقوم بها المؤسسة التشريعية كما تقوم بها مؤسسات داخلية وخارجية، أما في الرؤية الإسلامية فإن الرقابة تنطلق من الحاكمية الإلهية حيث الله يراقب الجميع، وبالإضافة إلى ذلك فهناك هيئات تتولى الرقابة هي القضاء والرقابة الشعبية ورقابة أهل الحل والعقد، ولكي تقوم هذه الهيئات بدورها فإنها تتطلب مجموعة من الشروط منها أن لا تحل الدولة محل الناس في القيام بالأعمال مع استقلال مؤسسات الأمة بسبب مؤسسة الزكاة والأوقاف.

الفصل الثالث: مفهوم الجاهلية:

لم يعرف العرب مفهوم الجاهلية إلا بعد نزول القرآن وقيام الحديث ببلورة هذا المفهوم، إلا أن هناك من يرى أن الجاهلية وصف مختص بالمشركين من العرب قبل بعثة النبي، وهناك من يرى أنها حالة موضوعية تقوم لو توفرت لها مجموعة من السمات في فرد أو مجتمع أو نظام ما، وقد استخدم هذا المعنى في كتابات الأقدمين أمثال الفارابي عند عرضه للمدن المضادة للمدنية حيث تحدث عن المدن الجاهلية، وفي العصر الحديث استخدمها محمد بن عبد الوهاب وأبو الأعلى المودودي والعلامة محمود شكري الألوسي حيث اتسمت معالجات المحدثين

بأنها وسعت في مدلولات المفهوم حيث شمل الكتابيين بالإضافة إلى مشركي العرب، ويرى أبو الأعلى المودودي أن الجاهلية هي منهج حياة يضاد ويتناقض مع منهج الإسلام، ثم طور هذا المفهوم أبو الحسن الندوي، وبعد ذلك جاءت مدرسة سيد قطب لتدخل المفهوم في بنية الفكر الإسلامي الحديث.

أما الجاهلية في اللغة والأصول فهي تطلق على عدم العلم وعلى ما يقابل الحلم، ثم أضافت الشريعة معنى ثالث بأن جعلتها مذهبًا وطريقة حياة تضاد وتقابل منهج الحياة في الإسلام، فعلى المستوى الاعتقادي فهي تمثل موقفًا رافضًا للوحي بأطرافه وعناصره (الله – الرسول – الرسالة) كما أن طريقتها في الحياة طريقة شهوانية، كذلك استخدم القرآن الجاهلية باعتبارها مرجعًا تقاس عليه الأشياء وجاءت السنة بهذه المعاني فقد عنت بها فترة تاريخية سبقت مجيء الإسلام، كما استخدم لوصف الحال التي يكون عليها فرد أو جماعة من اتصاف بقيم الجاهلية وسلوكياتها وأخلاقها، وعلى هذا فإن الجاهلية ليست عهدًا ولا أشخاص معينين بل هي صفات وخصائص ومقومات وظواهر سلوك فردية أو جماعية، أما مستويات الجاهلية فهناك مستوى العقيدة وهي بمثابة التصور الكلي العام والشامل الذي يصدر عنه السلوك والممارسة، والمستوى الثاني التصورات الجزئية، والمستوى الثالث مستوى الممارسة أو السلوك والظاهر، فهناك جاهلية الاعتقاد وجاهلية الفسوق والعصيان. أما مقومات الجاهلية فيقصد بها تلك السمات الأساسية الملازمة لوصف جاهلية، وهي تصور للألوهية اعترافا بوجوده ونفي مرجعيته في التشريع والتسيير، وبالتالي تتصف بعدم الاحتكام

مطلقًا إلى منهج الله، وهنا تتأسس الأمة الجاهلية على الحمية (للأرض – للجنس – للغة – للمصلحة – للباطل على حساب الحق) وهي تجعل السيطرة لقانون اللذة والمنفعة.

١٩- د. التيجاني عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي: سلسلة الرسائل الجامعية (١٩) ١٤١٦/ ١٩٩٥. ٢٩١ صفحة.

الباب الأول: مقدمات:

الفكر السياسي: الفكر السياسي يختص بالبحث في مجال السلطة ومجال القانون الدستوري ومجال التأثير المتبادل بين المؤسسات النظامية وتيارات الرأي المتحركة في المجتمع. أما أصول الفكر السياسي فإنها تنظر في مجال الأفعال السلطانية كولاية كبرى لشؤون المجتمع العامة من حيث مشروعيتها ومقاصدها والأصول المبدئية التقويمية التي على ضوئها يكون التحسين والتقبيح للمؤسسات السياسية القائمة والفعل السياسي وغاياته وعلاقاته، أما القرآن المكي فهو ما نزل قبل الهجرة ولو بغير مكة، وذلك لأن الآيات المكية يغلب عليها طابع الأصول وهي التي تحدد القواعد والمقدمات التي تحدد الوجهة، وكذلك زعم الغربيون أن العقيدة السياسية لم تظهر في القرآن المكي إلا في نهاية الفترة المكية لاعتقادهم أن الظاهرة الدينية ترتبط بالظرف التاريخي الخاص بها، وبذلك تضمن القرآن المكي بدايات فكرية فجة لم تتضح معالمها كدين جديد فكان محاولة لتنمية الاستعدادات الدينية في جماعة صغيرة.

المفهوم الكلي للوجود: عند الحديث عن القواعد التي تنظم شبكة العلاقات الاجتماعية فهناك مدرستان الأولى المدرسة المثالية الأفلاطونية والثانية المدرسة التوحيدية الإسلامية. القاعدة الأولى التي يفسر بها أفلاطون الحياة الاجتماعية

توجد داخل المادة الاجتماعية في جوهرها. أما رجال الدين فقد أرجعوا هذه القاعدة للألوهية واعتبروا أنفسهم حراسا لها مما أدى بهم إلى ممارسة انحرافات نتج عنها صراعا انتهى بهزيمة الكنيسة، فظهر ما يسمى بالقانون الطبيعي، وهو قانون كامن في طبيعة الروابط الاجتماعية يكشفه العقل ولا يوجده، أما هيجل فيرى أن هناك روحا مطلقة هي أصل الحياة وسرها وأن أفعال البشر هي مجرد أدوات يستخدمها الروح المطلق للإفصاح عن ذاته وتحقيقها. أما فيورباج وماركس فيريان أن هذه الروح المطلقة هي المادية الواقعية. ولقد رأى أنصار المدرسة الوضعية أن القانون الطبيعي يستصحب معه أولويات أخلاقية كمسلمات وهي ترى ضرورة انفكاك العلوم الاجتماعية من أي معيارية قيمية. أما المدرسة التاريخية فهي ترى أن الظاهرة الاجتماعية يمكن أن تفسر دون الاعتماد على أوليات أخلاقية، لكن المنهج التاريخي يمكنه أن يظهر مراحل التطور الأخلاقي والاجتماعي الضرورية ويبني عليها نظرياته. إن الاعتقاد والتوحيد هو اعتقاد في نسق من القيم المعيارية التي تكون بمثابة الميزان تدرك به الغايات الاجتماعية الكبرى وتقوم به المؤسسات ويعتمد عليه في ادعاء المشروعية وتبرير السلطان والجزاء وتستوجب به الطاعة. هذا الاعتقاد يقوم على شقين، الأول شق مبدئي ثابت منقول، والثاني شق مصطلحي متغير، فأصل الدين هو الثابت والشرائع هي المتغير وفي الرسالة الخاتمة وضعت الشريعة اعتبارا كبيرا للتغيرات الظرفية ولم تضبط كل واقعة بنص قانوني.

الباب الثاني: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي:

اختار الباحث سورة الأعراف كسورة مكية ثم تجول في القرآن المكي لالتقاط الأفكار التي تستنتج منها أصولا سياسية ثم اختار جملة من السور المكية نزلت

متتالية بمكة والتي تعرضت لموضوع الأصول السياسية للدولة الإسلامية. بالنسبة لسورة الأعراف فهي مقسمة إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول يبين أن الناس مخلوقون من نفس واحدة على الفطرة السليمة وأن الله مكن لهم في الأرض وجعل معاشهم فيها (الآيات ١٨٩ – ١٩٠، ١١، ١٧٢).

أما القسم الثاني فمعانيه متضمنة في القسم الأول فنجد معنى أن الناس جميعا مأمورون، لذلك فإن الله تعالى سيبعث عليهم رسلا من بينهم يقصون عليهم أمره وعليهم عندئذ أن يخرجوا عليهم بولاء ويتبعوا الرسل ليتوحد الولاء لمن له الخلق والأمر (الآيات ٢، ٣٥، ٥٤) فهذه الآيات تقرر أن الناس مخلوقون وأن الذي خلقهم هو الله وهم مخلوقون من نفس واحدة وأن الرسل والأنبياء يشتركون مع الناس في وحدة الأصل الإنساني وأنهم خلقوا على الفطرة السليمة التي يتأسس عليها معنى الحرية والبراءة الأولى وأن الله مكنهم في الأرض وجعل معايشهم فيها يستوي في ذلك المؤمن والكافر وغيرهما، ولذلك فجميعهم واقع تحت التكليف الإلهي المطابق للدين الفطري، ولقد بدأت الديانات التشريعية مع خلق الله لآدم ثم تدرجت التشريعات مع مرور الوقت وإرسال الله للرسل وأن الناس هم خلفاء الرسل في إقامة التوحيد السياسي في الأرض، ولكي يحفظ الله الشريعة من الاندثار فإنه كان يأتي برسول يجدد ما اندثر من الدين أو أن يتكفل الله بحفظ واحد من كتبه أو أن يعصم الله أمة من الأمم من الضلال الجماعي. فالقسم الثاني يتضمن أيضا تجارب الرسل السابقين على مدى التاريخ الإنساني حيث استعرض وضع الإطار التصوري ما يقارب

ربع السورة ثم يأتي عرض تفصيلي للتطبيق التاريخي، وعند استعراض العرض التفصيلي نجد أن ما قاله الرسل تمثل في دعوة نوح قومه للتوحيد ثم جاء الرسل من بعده للتأكيد على ذلك مع محاولة الاستفادة من الرسول السابق لبيان جريان سنن الله على جميع البشر مع بيان تعدد صور الفساد في الأرض تتعدد من قوم إلى قوم ومن مكان إلى مكان وأن دعوة نوح وهود وصالح كانت لجماعات صغيرة لم تبلغ حجم الأمم وأن لفظ قرية استخدم في فترة لاحقة لبيان التطور الطبيعي للاجتماع الإنساني، وهذا يحتاج إلى سلطة تحكم وأن قوم نوح وهود وصالح وشعيب كان مصيرهم الاستئصال وأن المؤمنين من أتباع كل رسول هم اللذين بقوا في الأرض وتطور الوضع وأصبحوا يمثلون الأمم. كان ذلك واضحا في عرض قصة موسى ثم بعد ذلك تم تقسيم المسلمين بعد موسى إلى فئة المستضعفين وفئة القاعدين وفئة المجاهدين.

أما القسم الثالث فيتمثل في الالتفات إلى الرسول بمكة مع قريش والذي ظل يأتي على طول السورة كلها في إشارات خاطفة تتخلل العرض التاريخي وتذيل عاقبة الأمم ومصائر الممالك، وقد جاء ذلك في افتتاح السورة ثم جاء متخللا السورة بعد سرد قصة رسول مع قومه (الآيات ٢٩، ٥٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢) ثم جاء بعد عرض التجربة الموسوية (الآيات ١٧٦، ١٧٧، ١٨١، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩).

أما واقع التجربة القرشية بمكة فتم عرضها من خلال سور الزمر وغافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف وهي سور مكية

نزلت على التوالي وأثبتت في المصحف على التوالي وهي نزلت في الفترة بين هجرة الحبشة ورحلة الطائف. إن استعراض أول هذه السور يبين أنها ركزت على أن الكتاب منزل وليس من وضع الإنسان وأن الرسول مكمل لرسالة التوحيد للأمم التوحيدية وأنه مكلف بإقامة العدل رغم عدم وجود الدولة بالمعنى المقصود، ومع ذلك فحركة المسلمين بمكة كادت أن تفي بمعظم أغراض الدولة والتي تميزت بخصائص منها أنها دولة تحريرية توحيدية أساسها العدل والكتاب هو الأصل الذي بموجبه يقود الرسول بالعدل في الناس وتكون الدولة والتي هي دولة قانون يحتكم فيها الناس حكاما ومحكومين إلى شريعة معلومة ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل وأنها دولة غير ثيوقراطية فهذه الدولة محصورة بين الكتاب والأمة، فالدولة الثيوقراطية نشأت نتيجة احتكاك بني إسرائيل بقبائل وثنية وكان ملك القبيلة هو الإله الذي يصدر القوانين ويعرف وحده طريقة تنفيذها ثم تحولت في التجربة الأوروبية إلى طبقة القساوسة (السدنة) الذين يشرعون للناس حسب أهوائهم ويسلطون ألوهيتهم على أهل البلاد. ولقد استند سادة قريش إلى هذا المنطق الوثني يدعمهم في ذلك الوفرة الاقتصادية لبسط سلطانهم على العامة من الناس، ومن هنا شعروا بالخطر من الدين الجديد. ومن الملاحظات أيضا من هذه الآيات أنها تتحدث بصيغ الجمع؛ تتحدث عن الإمارة على أنها إمارة شورية وتتحدث عن الإنفاق الطوعي الذي يتلاءم مع إمارة الشورى. نلاحظ أيضا أنها تحدثت عن مبدأ إسقاط

الشرعية القرشية وتبيح الخروج عليها باعتبارها سلطة طاغية وظالمة خرجت على التوحيد الإبراهيمي والهدي المحمدي.

الباب الثالث: العلاقات الدولية وأثرها في دولة الرسول:

لقد كانت الديانة التوحيدية هي السائدة بين العرب، ثم إن أهل مكة كانوا يأخذون أحجارًا من مكة في رحلاتهم يطوفون حولها كما كانوا يطوفون حول البيت ثم انحرفوا، وقيل إن عمرو بن لحي جلب الأصنام من الشام ووضعها حول الكعبة، لكن بقيت عند العرب فكرة الإله الخالق وبقيت فكرة الطواف بالكعبة والتلبية وبعض القيم التي ترتبط بالدين، وقد كان البيت رمزا للسيادة السياسية والدينية حتى أن قصي حارب خزاعة عليه وأخذه منها لانحرافها، ولما مات قصي تنازع أبناؤه وانتهوا إلى تقسيم السلطة وألفوا الرياسة العامة وارتضوا بمجلس يسمى حكومة الملأ يتكون من زعماء البطون والعشائر، وتقاسم السلطة بنو عبد الدار وبنو عبد مناف وتم توظيف الكعبة مكانا اقتصاديا حيث تم عقد الصفقات التجارية فيها حتى أنها زاحمت قيم الدين، وبذلك تحول ولاء قريش لله إلى ولائهم لتجارتهم حيث سمحوا لجميع الوثنيين بالتواجد بمكة على أي شاكلة يرونها ويمارسون أي طقوس تتناسب معهم. ثم نشب صراع داخل بني عبد مناف بين عبد شمس وهاشم تنازع فيه عبد شمس وهاشم في السقاية والرفادة وأخذ عبد شمس اللواء، ثم حدث صراع بين أمية وعبد المطلب وانتقل هذا الصراع ليكون بين أبي طالب وأبي سفيان، فعندما ظهرت النبوة في بني هاشم كان بنو أمية أشد الناس عداءً لها ولقد تأثرت تجارة قريش بعلاقتها مع

الروم، وأن وجود الفرس باليمن جعل الروم يهتمون بالحجاز لذلك أبرم الروم معاهدات مع زعماء قريش، وأنه لو حدث صراع فسوف تضطر قريش للانضمام إلى أحد المعسكرين، لذلك كان دين محمد هو الخيار المفتوح أمام قريش لتحافظ على استقلالها ولا سيما أن دين محمد هو ملة إبراهيم التي تم تخليصها من شوائب الشرك والوثنية. وهكذا فإن انحراف قريش كان واضحا في تغليب قيم التجارة على قيم التوحيد، وهذا لا يؤهل قريشا لأن تكون أمة ويجعلها مطمعا للقوى الخارجية. أما الذي يمكن أن يحولها لأمة فهو ائتلافها حول التوحيد كما هو العهد بالنسبة للأمم السابقة.

عند استعراض نموذج بني إسرائيل كما جاء في سورة الإسراء استشهادا بالمسجد الأقصى بدلا من المسجد الحرام حيث تناولت السورة ظاهرة الاستبداد السياسي الإسرائيلي الذي جعلها تتهاوى بين القوتين العظمتين (الفرس والروم) في تلك اللحظة. فإذا كان الفساد الاجتماعي هو الذي أضعف قريشا فإن الطغيان السياسي كان سببا في انهيار بني إسرائيل، وكلاهما قائم على انحداره من الأصل الإبراهيمي، ولكن هناك فرق بين التجربة القرشية والتجربة الإسرائيلية يتمثل في أن الفساد القرشي كان قبل الدولة وقبل الكتاب، بينما الفساد الإسرائيلي كان بعد الدولة وبعد الكتاب، فالدولة الإسرائيلية تعرضت مرة للخراب على يد بختنصر الفارسي ومرة على يد ثيتوس الإمبراطور الروماني الذي هدم الهيكل وشتت بني إسرائيل فهاجروا إلى مصر والجزيرة واليمن وأنحاء أخرى، وكان لهؤلاء المهاجرين لجزيرة العرب أثر على الإسلام. وتبين

السورة أن قيام الدولة ووجود الكتاب ليس كافيا للحفاظ على بقاء الأمة فكان فسادهم سببا كافيا للقضاء على الدولة. وكان هناك أيضا فساد دولي عام عرضته سورة الروم التي نزلت بعد سورة الإسراء، فافتتاح سورة الروم يبين صراع القوى العظمى آنذاك ويبين اتجاه ميزان القوى. ولقد ذكرت المقدمة فرحة المؤمنين بانتصار الروم على الفرس ذلك لأن الروم أهل كتاب وأنهم مهما ابتعدوا أرشد عقيدة وأقرب مودة من الوثنية الفارسية، وأن حربهم ضد بعض سوف ينهك قواهم مما يجعلهم طريقا سهلا لظهور قوة الإسلام الجديدة، كذلك شكلت الفرس والروم قوة ضغط على الجوانب التجارية لقريش كما حاول الفرس القضاء على مكة عن طريق أصحاب الفيل وقتل أصحاب الأخدود، وكان أصحاب الأخدود قبل ميلاد النبي بثماني وأربعين سنة فقط، وأصحاب الفيل في العام الذي ولد فيه النبي.

ولقد كان لاضطهاد اليهود في نجران للمسيحيين أثره في اضطهاد الروم لليهود في بلاد الشام، وأدى ذلك باليهود في مملكة حمير اليمنية إلى تكوين تحالف مع الفرس، وقد دفع ذلك إمبراطور الروم بأن أرسل أبرهة الأشرم فقضى على مملكة حمير تحت شعار إنقاذ المسيحية التي احترقت في أخاديد نجران ثم استنصر أحد أبناء ملوك حمير بالفرس واستعاد اليمن عام ٥٧٥م. لقد فسدت الإمبراطورية الفارسية مع مجيء رسالة الإسلام، وكان الإمبراطور أبرويز يحكم الفرس، وقد جمع من المال ما لم يجمعه أحد بالظلم، وبلغ ظلمه بأن أمر بقتل المقيدين في سجنه، وقد كانوا ستة وثلاثين ألفا، ثم حدثت اضطرابات قتل فيها

أكثر من إمبراطور حتى فتحها سعد بن أبي وقاص. أما فساد الإمبراطورية الرومانية فلقد أدت الرفاهية إلى نضوج مبدأ الاضمحلال، وطول غزوات الجيوش أكسبهم رذائل البلاد التي فتحوها فبسطوا سيطرتهم على الأباطرة.

بعد عرض أسباب فشل اليهود وقريش والفرس والروم يوجد ملامح مشتركة بينهم تتمثل في الإفلاس الروحي والتآكل الاجتماعي نتيجة لإعراضهم عن دين التوحيد وشريعة العدل، ومن هنا كانت الحاجة لإقامة دولة إسلامية مع مجيء الإسلام، ولقد بدأ الرسول ذلك في المرحلة المكية حيث أسقط الشرعية الدستورية عن حكومة الملأ القرشي وهدد بضرب مصالح قريش الاقتصادية وأن يحاول تطويق قريش من الخارج بعمل أحلاف وعقود الجوار ومعاهدات النصرة والتصديق، ومن إجراءات ذلك رحلة الرسول إلى الطائف لأنها تمثل العمق الإستراتيجي لملأ قريش والتي انتهت بفقدان نصرة الطائف، وكانت الاستجارة بقبيلة نوفل عندما عاد من الطائف فاختار المطعم بن عدي سيد بني نوفل واختار رسولا من خزاعة، والمفاوضات مع بني عامر.

الباب الرابع: مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيديولوجية العلمانية:

من هذه التجارب التجربة الدينية اليهودية، فمع أن اليهودية ديانة توحيدية إلا أن الأسر البابلي أثر سلبا عليهم حيث فقدوا اللغة العبرية وضاعت معها أصول التوراة فحاولوا ابتداع كيان ديني تحت زعم مجيء منقذ لليهود يقوم بتشييد المعبد فظهرت الدعوة إلى عدم الاختلاط بالأمم الأخرى، وظهرت فكرة شعب

الله المختار وفكرة الأرض الموعودة، وعندما جاء عيسى عرف اتصاله بداود إلا أن المسيح جاء بالتوراة والإنجيل وأنه لم يعلن نفسه ملكا مرتقبا وتخلى عن فكرة الاختيار العنصري الأبدي، فرفض الكهانة اليهودية باعتبارها انحرافا عن التوراة وانصرافه عن العلاقات السياسية وتنظيم العلاقة مع الله، وكان يعتمد على الحوار بالحسنى، لذلك ناصبه كهان اليهود المزيفين العداء؛ ولذلك سعى المسيح إلى عدم حصر الدين في اليهود فقط، وسعى الحواريون على هذا النحو؛ فمثلا خاض القديس بولس حربا ضد اليهود لينفي يهودية الدين ويثبت عموميته، ولكنه أدخل فكرة الخلاص المتمثل في صلب السيد المسيح من أجل استنقاذ الروح الإنساني المثقل بالخطيئة والتي نقلها عن فلسفة الرواقيين القائلة بأن الشعور باللذة والألم هو أصل الشر في النفس الإنسانية، ثم تطور ذلك إلى القول بالتضاد بين الجسد والروح مع استقذار جانب الجسد وما يتبعه من حس.

ولقد شاعت هذه الاتجاهات الروحانية التطهيرية عند آباء الكنيسة الأوائل، وصارت نوعا من النيرفانا التي تستعلي على الجسد. كما أن جذور العلمانية تعود أيضا لهذا الانحراف الذي كان يرى وجود مملكتين متجاورتين هما مملكة الجسد ومملكة الروح، ويمكن أن تمنح سلطات الكنيسة إذنا لأحد حاملي الرتب الإدارية فيها للتحول من حياة الرهبنة إلى الحياة الطبيعية، وهذا في ذاته تطور إلى العلمانية الحديثة، كما ظهر انحراف مبكر تمثل في جمع الإمبراطور الروماني بين إدارة الدولة وإدارة الكنيسة فأصبح يحكم بحق التفويض الإلهي، ومع هزيمة الإمبراطورية الرومانية على يد قبائل الجيرمان اضطرت الكنيسة إلى تأسيس دولة

جديدة معتمدة على رصيدها الروحي فكان للقساوسة سلطان الكهان في العهد الوثني، وحاربوا العقل وسعوا إلى فصل الدين عن الدولة، وفي نهاية القرون الوسطى حاول توما الإكويني التوفيق بين القانون الطبيعي والوحي الإلهي، لكنه لم يستطع الخروج عن الإطار الكاثوليكي اللاهوتي.

ومع بداية النصف الثاني من القرن الخامس عشر ظهر مارتن لوثر كنج كأحد فقهاء اللاهوت وهاجم الكنيسة باسم الدين حيث نادى بالعودة إلى نصوص المسيحية الصافية والتخلص من الشروح، لكنه بعد أن تخلص من الشروحات لم يتبق له شيء من المسيحية حيث إن الأناجيل التي وقع عليها لم تكن سوى شروح وتعليقات لأتباع عيسى وأتباعهم فاكتفى برسائل بولس الرسول بما فيها من انحرافات ولا سيما فكرة الخلاص الروحي، وطور لوثر منهجه واكتفى بأن الفرد يلتزم بميثاق داخلي مع الرب ولا داعي للالتزام بقوانين الكنيسة أو الدولة، ثم طور فكره إلى القول بفكرة المملكتين المتجاورتين؛ مملكة الرب ومقصدها إنقاذ الأرواح، ومملكة الأرض ومقصدها إنقاذ الأبدان. ثم جاء من بعده جون كالفن الذي دعا إلى إقامة حكومة ثيوقراطية لإقامة دولة الله في واقع الناس الأرضي وظهر شعار إقامة مملكة الله على الأرض والذي بسببه حدثت الحرب الأهلية الإنجليزية، وانتهى الملك والعرش لعائلة ستيوارت وساد مناخ ثقافي مشحون بالكراهية والحقد والجحود، وفي وسط هذا المناخ ظهر مفكرو الفلسفة الليبرالية بأيديولوجية علمانية بلا دين أو دين عقلي وضعي لا يتضمن غيبيات.

ولما كان الفقه السياسي الكنسي يربط بين الإنسان والأرض واعتبار الأرض ملكا للكنيسة والملك فإن الأيديولوجية العلمانية حولت الأرض ملكا للشعب، وظهر مفهوم سيادة الدولة بحدودها الإقليمية ورفع العلمانيون شعار " الحس وحده هو مصدر المعرفة " وهنا رفضت أفكار بولس الرسول ومارتن لوثر وظهر اتجاه التدين الوضعي حيث نجد أن توماس هوبز شارك لوثر في القول بأن الإنسان شرير بطبعه، ثم ظهر جون لوك الذي قال إن الإنسان مالك جسده وبالتالي من حقه أن يمتلك ما يوفر له حاجاته، وهذا يتطلب توفر حقوق وواجبات تستلزم وجود دولة، أما آدم سميث فيرى أن الطبيعة الإنسانية تتنازعها الأنانية الفردية والاجتماعية، ثم إن الإنسان واقع تحت خطيئة الحاجة الحياتية والمخلص لذلك هو الرفاهة الاقتصادية، أما ماركس فيرى أن الحياة الإنسانية قائمة على الصراع المستمر بين المستغِلين والمستغَلين مع الإقرار بعدم وجود أفكار أو قيم أزلية، وإنما يوجد صيرورة تاريخية. كل هذه الأيديولوجيات العلمانية ترفض الدين كأساس للاجتماع البشري، وأن أساس هذا الاجتماع هو طبيعة النفس وطبيعة الأشياء، وبالتالي ترفض مناهج الإلهام والكشف الباطني والنبوة والتنزيل.

٢٠- غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الـــشرق موجـــود بغيره لا بذاته، سلسلة قضايا الفكـــر الإســـلامي (١٨) ١٤١٦هـــــ/ ١٩٩٦م. ١٥٧ صفحة.

مقدمة:

لقد تطورت الدراسات الاستشراقية بحيث إنها تحولت من دراسات مـساندة للاستعمار إلى دراسات محايـدة تـستخدم المـنهج العلمـي الموضـوعي لدراسـة الحضارات القديمة، إلا أن هذه الدراسات كونت صورة مثالية للغـرب الـذي نشأت فيه وفي الوقت ذاته كونت صورة مشوهة للآخر لحساب الغرب، وذلك للتبرير للفترة الاستعمارية، وكذلك للتوصل للـسيطرة عـلى العـالم الإسـلامي، ولذلك رفضوا الاعتراف بالقيم والرموز الخاصة للثقافات المغايرة، كـل ذلـك بغرض تحويل هذه الثقافات إلى هامشية، ولكي نتقارب من هذا النموذج الغربي فلا بد من معرفة المفاهيم والأدوات الإجرائية الخاصة به، بدأ من عصر النهضة حيث تم تجاهل الدين وبدأ الاعتماد على العقل ثـم الحـواس، وتحولـت نظريـة المعرفة إلى نظرية تعتمد التجريب والمنطق الرياضي كمعيارين لها، وبالتالي تطوير قيم أخلاقية متحـررة، وظهـرت في العـالم ثنائيـات مثـل المتحـضر والهمجـي، الصناعي والزراعي، وهكذا أصبح الإنسان الأبيض وصيا على جميع حضارات الأرض وشعوبها يحدد لها ما يجب أن تفعله وما لا يجب وفقا لرؤيته هو.

الفصل الأول: مظاهر نشوء النظام الغربي:

لقد تطورت الحياة في الغرب نتيجة للصراع الطويل مع كهنوت المسيحية الذي انتهى بانتصار العلمانية حتى تم توليف ثقافة يهودية مسيحية تتناسب مع معايير

الرأسمالية سعت إلى تغيير شعوب الشرق الهمجية بالقوة كـي تـسير في فلكهـا، ولقد طور مارتن لوثر المسيحية بحيث أصبح ممارسة الحكم واجبا دينيـا، وأمـا جون كالفن فقد بدأ بالمصاهرة بين التوراة والإنجيل وتفسريهما وفقـا للمعـايير البرجوازية، وذلك لمد سيطرته على شعوب الأرض الأخرى انطلاقا من سامية الإنسان الأبيض، ولتحقيق ذلك اتبعـت مجموعـة مـن الآليـات منهـا تـداخل السلطة الدينية مع الغزوات التجارية التي بدأتها البرتغال وأسبانيا، ثم انضمت إليهما بريطانيا وفرنسا، وذلك لنهب ثروات الشعوب الأخرى بواسطة طبقه من المتعاملين معهم جعلوا منهم حكام على هذه الأمـاكن، وبالتـالي أصـبح الـربح قاعدة كل المعايير وتجاوزت الكنيسة عن الهجوم على الربا وأصبح الربح غايتـه التقدم الاجتماعي والسعادة العامة، ثم جاءت البروتـستانتية لتطـور الأخـلاق المسيحية لتكون مواتية أكثر للأخلاق الرأسمالية، فقد كان الربا محرما حتى جـاء جون كالفن وأباحه من أجل المنفعة المشتركة، ولذلك نصح بتربية المبشرين تربية اقتصادية، وبالتالي رسم فضائل الطبقة البرجوازية الصاعدة باعتبـارهم شـعب الله المختار وما يتطلبه ذلك من عنف وحـرب وكبريـاء وغـصب، وهكـذا زال الجدار الديني ليحل محله المنفعة الدنيوية واتجهت الكنيسة الفرنـسية إلى تقـديم دليل على أن الإحسان هو الأعمال التجارية، ثم بحث البابا بعد ذلك عن تحقيق امتيازات لمسيحيي الشرق، ثم ربط التبشير بالتوسع التجاري الأوروبي، وكـان نتيجة لذلك أن أصبح الموارنة في لبنان تابعين للكرسي البابوي في رومـا. ومـن الامتيازات أيضا أقامت البابوية قنـصليات في الـشرق العـربي وانتـشر النـشاط

الدبلوماسي والتجاري، وكان للأمير فخر الدين الثاني (١٥٨٥—١٦٣٥) دور بارز في هذا التسهيل، ولقد دفع هذا عائلات مسلمة إلى اعتناق المسيحية وفقا للمعايير الغربية.

ثم جاء القرن الثامن عشر فتنافست بريطانيا وروسيا وفرنسا فعقدت روسيا اتفاقا مع تركيا لتوفير حماية للأرثوذكس، أما بريطانيا فقد قامت بتعليم عشرين صبيا من الأرثوذكس في معهد أكسفورد، ثم قامت بإنشاء جمعيتين للقيام بحملات التبشير الأولى باسم جمعية كنيسة التبشير والثانية باسم الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود والتي استقطبت اليهود لفلسطين. وبالتالي كان نشر الإيمان المسيحي من خلال الصحافة والسفريات والنقل والطباعة والترجمة، وفي نفس الوقت كانت هناك جمعيات ألمانية وسويسرية تنشر المذهب البروتستانتي، ثم أقامت الجمعية اللندنية مقرا لها في القدس لمساعدة اليهود على الهجرة إليها.

لقد شهدت الساحة الإسلامية صراعا بين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس في القدس وحلب وتحول التبشير من السرية إلى العلنية القانونية حيث أنشئت العديد من الجمعيات القانونية والمدارس والمعاهد لكل طائفة. وكان من النتائج الضارة لهذه الحركات التبشيرية أن دعمت جيل من رجال الأعمال والمغامرين والعسكريين والجامعيين ليقوموا بعمليات من شأنها ترسيخ الهيمنة الاستعمارية، فقبول الباب العالي لنظام الحماية للأقليات أدى إلى تأصيل الطائفية مما خلق فئة من أبناء الوطن يتمتعون بامتيازات لا تتمتع بها الأقليات، وأدى ذلك إلى تفاقم الصراع بين الجامعات وانتشار عدوى الأيديولوجية

الغربية وانتشارها وظهرت الدعوات القومية، وظهرت الدعوة إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين تبلور بإنشاء وطن قومي لليهود عام ١٩٤٨، أما المشروع الثاني فكان إحياء الدولة المسيحية تحت الهيمنة المارونية حيث قامت فرنسا بصورة سرية برعاية هذا المشروع، لكن المجازر التي حدثت بين الدروز والموازنة ما بين ١٨٤٠—١٨٦٠ عجلت بخلق لبنان الصغير المستقبل عام ١٨٦٨.

الفصل الثاني: من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على البشر:

انشغل مفكرو الغرب في عصر النهضة بالملاحظة الحسية حيث رأوا أن الطبيعة تسير وفق قوانين متماثلة، وبالتالي تم استغلال رأس المال المجلوب من الشرق في تطوير دراسات الكيمياء والفيزياء والطب وإدخال مناهج الرياضيات عليها، ثم انتقل أثر هذا التقدم إلى العلوم الإنسانية وظهر ذلك جليا في كتابات ميكافيللي حيث أبرز دور العمل والمهارة والربح في تنظم الحياة ويرى أن الجرائم الوحشية قد وفرت في كل الأزمنة وسائل التمكين في أيدي الحكام، وبالتالي كان ذلك تمهيدا لفكرة المصلحة العليا للدولة، وظهر ذلك في ممارسات نابليون، أما هوبز فيرى أن جميع حركات الجسم تخضع لميكانيكية منتظمة، وكذلك حركة الدولة، ونظر للحرية باعتبارها قضاء لا يعرقل حركة العلم، وذلك من خلال حرية الفعل، ويرى أن الدولة يجب أن تضع الكنيسة والدين في خدمتها من خلال جعل الدين علما.

أما ديكارت فقد وضع منهجا منضبطا ليس فقط في الرياضيات والعلوم الطبيعية ولكن العلوم الإنسانية أيضا، فهو يعتبر الرياضيات جذر المعرفة وتنبثق منه الفيزياء ثم علوم الحيوان والنبات والإنسان، أما هيجل فقد قارب بين العلم والفلسفة واعتبر الفلسفة في الغرب تمكن الروح من الدخول في ذاتها وهي غارقة في الطبيعة، ويرى أن الدين يجب أن يعتمد على الحسية الأكثر عمقا والأكثر غلظة كعبادة؛ ولذا فإن الدولة تعد في الغرب تنظيم لحرية الأفراد، وبالتالي الحرية الحقيقية التي تتمتع بها الشعوب الغربية، وهو يرى أن الحروب صمام أمان الدولة حيث يرى أن الحرب والاستعمار هما وسيلة إنقاذ المجتمع الغربي من الركود والموت، وذلك من خلال استغلال ثروات عالم ما وراء البحر، ولقد فعلوا ذلك من خلال نشر نظرية استغلال أسطورة الإنسان المتوحش الطيب واعتبار الاستعمار عملا إنسانيا، وبهذا تحول الخطاب الغربي إلى مصلحة القوى الاستعمارية.

الفصل الثالث: الاستشراق وأيديولوجية الهيمنة:

عملت الدوائر الاستعمارية على تقديم علومها في مجال الإنسان على أنها حيادية عالمية شبيهة بالعلوم الطبيعية، وعملت على سلب خصوصيات الشعوب غير الأوروبية ووصفها بالوحشية إضفاء للشرعية، ولقد تعمق الاستشراق من خلال دراسة علم اللغة لمعرفة أعماق الشعوب التي يريدون استغلالها، ولذلك سعوا إلى استغلال السامية والآرية وأعادوا رسم نشوء الإنسانية البيضاء. بالتالي تم تصنيف العرق كمحرك للتاريخ وقاموا بوضع علم السلالات والذي أظهر

أن العرق الأبيض هو المستأثر بالذكاء والجمال والقوة، حيث استغلت النازية والفاشية هذا الوضع حتى جردوا العرب والمسلمين بصفة خاصة من كل الأسباب الفكرية والفلسفية .

عادت الدراسات الأنثربولوجية إلى الأصول التوراتية التي قسمت الأعراق إلى الأبيض والأصفر والأسود، وامتدت هذه الدراسات لتوقف الأسود عند العمل وليس لديه أي قدر من الذكاء، ثم تشعبت السلالات حتى رأت كل سلالة نفسها هي أرقى السلالات، ثم جاءت الدارونية لتربط بين التطور والعرق الأبيض باعتباره أقدرها على قيادة البشرية، وهكذا اندلعت غريزة العداء تحت سحر الحقيقة العلمية، حتى ظهرت كتابات تحدد درجات لكل عرق من خلال اللون فقط، وأضاف آخرون إلى اللون شكل الجمجمة وبلغ الأمر شدته عندما اعتبر الجرمانيون أنفسهم أنقى من غيرهم، وبالتالي ظهرت النازية التي عملت على اقتلاع اليهود بسبب عنصرهم، وتحدثت بعض الدراسات عن أن الشعوب إما فاعلة وإما سالبة واعتبر السود من السالبة، وكذلك الطبقة العاملة في روسيا، وكانت خاتمة هذه الموجة أن تولت الهتلرية مقاليد الأمور فظهرت العنصرية في أبغض صورها، وهذا كان له أثره في توزيع العمل حيث تم تقسيم العمل إلى أكثرية تعمل بالسخرة وبيض مهمتهم تسهيل معاملات المركز التجاري، وهكذا لم يعد أمام السكان الأصليين إلا الامتثال لهذا الزحف الهادف إلى تفكيك أدواته المفاهيمية لكي تدخل التاريخ.

لقد أصبح التقدم هو الاستعمار والتحضر من خلال التوسع المستمر وإرسال العلماء والمستشرقين والمبشرين، وهكذا أصبح تغيير الواقع مرتبط بالإنتاج الوفير في ظل الفكر الليبرالي، وبالتالي أصبحت الدولة مكونة من مجموعة من المالكين يقومون باستغلال الآخرين، وبالتالي من حق الملاك أن يقتلعوا أصحاب الأراضي التي لا يقومون باستثمارها، ومن هنا فإن السياسة الاستعمارية هي وليدة السياسة الصناعية. وهنا ظهرت البرجوازية والتي كانت المسيطرة على مقدرات الشعوب، وهذا أدى إلى ظهور تيار معاكس ينقد اختراق البرجوازية الأوروبية لكل شعوب الأرض باسم العلم والتقدم والحضارة على يد ماركس وأنجلز حيث يجب أن تتوسع البروليتاريا الغربية التي يجب أن تمحو تاريخ الشعوب الأخرى، ومع مرور الوقت أصبحت الماركسية امتدادا للمدرسة الاستشراقية الليبرالية.

الفصل الرابع: حملة بونابرت على مصر بين الأسطورة والواقع:

لقد مهد للحملة الفرنسية مجهودات عظيمة بدءا بالامتيازات الأجنبية ثم الدراسات الاستشراقية والحملات التبشيرية، ولقد شنت فرنسا هذه الحملة لتحقيق توازن مع انجلترا في السيطرة على الإمبراطورية العثمانية واكتساب مستعمرات إسلامية جديدة، ولذلك أعد بونابرت جيشا يرافقه أسطولا معززا بلجنة للعلوم والفنون لوضع العلم في خدمة حكومة البلد وتدعيم تنظيمها واستغلالها وإدارتها. لقد استخدم بونابرت خطاب الموادعة والمساواة مع المسلمين مع إدراج نفسه داخل الإسلام وعمل إلى الاعتماد على الأعيان وجملة

من الأئمة والقضاة والعلماء، ثم بعد ذلك اعتمد على مجموعة من النخب التي تدربت على يد الإرساليات والمدارس التبشيرية، ثم وجه خطابه بعد ذلك لليهود واعدا إياهم بوطن في الشرق، فكانت هذه هي النواة الأولى للصهيونية، وبعد أن انسحب بونابرت من مصر أصبحت مصر هي الإقليم الذي له علاقات تجارية وثقافية بالغرب، وأصبحت حقلا للتجارب لكل الأفكار الغربية، ولقد أصبح شرفا لكل غازٍ أن يدخل نفسه في عظماء تاريخ العظماء فقط لاحتلاله مصر.

٢١ - د. السيد عمر. الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام: سلسلة الرسائل الجامعية (٢٩) ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ٥٠٨ صفحة.

الدور السياسي الفعلي للصفوة يشمل السلوكيات السياسية لصفوة صدر الإسلام على الأصعدة الفكرية والنظامية والحركية والتي أجمعت الصفوة عليها. أما الدور السياسي المعياري فيتمثل في قيام المكلفين عبر وسائل خاضعة لضوابط إسلامية محددة بإرساء صيغة للتكافل العام الملزم عبر الجمع بين فقه النصوص وفقه الواقع.

الباب الأول: الدور السياسي للصفوة الإسلامية الأولى في زمن السلم:

ينصب الدور السياسي للصحابة على رؤيتهم هم وشركاء الدور للسمات اللازم توافرها في العلاقة بين القيادة والمجتمع والحقوق والواجبات السياسية لشاغلي شتى المكانات الاجتماعية.

الفصل الأول: التوافق في نصب الأئمة وإنهاء خدمتهم:

يشمل تحليل الدور السياسي لجماعة معينة دراسة توقعات الدور وتوجهاته وسلوك الدور.

المبحث الأول: صيغة نصب الخليفة وانتهاء ولايته:

بعد وفاة الرسول أدرك الصحابة ضرورة تنصيب خليفة كأداة لتطبيق القانون وإقامة الدين ومقتضياته ورعاية الدعوة الإسلامية.

المطلب الأول: صيغة نصب الخلافة حتى السفينة:

لقد وضع الرسول عددًا من الأسس لاختيار الخليفة ودرب الصحابة عليها، منها ألا يتولى الرئاسة على المهاجرين إلا واحد منهم مع التأكيد على فضل الصحابة ولزوم الجماعة مع وجوب الإمامة حتى في الاجتماع الطارئ مع إسناد الأمر لأهله مع تحديد الرسول لحدود المناورة المشروعة. وقد كانت هناك ممارسات قبل السقيفة مثل امتناع علي رضي الله عنه عن طلب الإمارة لعلمه أن الإمارة لا تعطى لمن يطلبها، ولذلك فإن الرسول لم يسم شخصًا بعينه، وإنما ترك اختيار الإمامة للأمة وإن قرأ به أحد لرسول الله لا تمنحه حقًا ولا تمنعه هذا الحق، ولقد تبين للصحابة أن الرسول أراد في مرضه الذي توفي فيه أن يكتب كتابًا تتبعه الأمة، ولكن عمر حال بينه وبين كتابة هذا الكتاب، وهذه مغالطة تاريخية لأن علي بن أبي طالب أكمل الحوار مع النبي الذي أوصى الأمة بوصايا تبقى عليها قائمة مثل إقامة الصلاة وطرد المشركين من جزيرة العرب وغيرها. لكن في تلك الفترة كان يتربص المنافقون واليهود بالمسلمين.

أما الخبرة السياسية للسقيفة فبعد أن تبين للصحابة وفاة الرسول فقد تنبه أبو بكر إلى أنه لا بد لهذا الأمر من قائم به. لكن الأنصار استبقوا الأمر إلى اجتماع السقيفة وهموا بتولية سعد بن عبادة، وعندما طرحوا فكرة وجود أميرين واحد من المهاجرين وآخر من الأنصار رفض سعد بن عبادة وقال هذا أول الوهن، مما يدل على عدم حرص الأنصار على الإمارة ووافقوا على أن يكون الأمير من قريش وهم أنصاره كما كانوا أنصار رسول الله، ثم ظهرت البيعة التي هي أن يبايع الفرد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين مع تعهد

الأمير بالعمل بالقرآن والسنة، ومن هنا كانت بيعة أبى بكر. لقد كشفت واقعة السقيفة عن أمور منها أن اختيار رئيس الدولة متروك للمسلمين.

المطلب الثاني: خبرة السقيفة:

هناك مقدمات أولية نجمت عن اجتماع السقيفة أولها شرط القرشية، وذلك نتيجة لاقتناع الأنصار بتولية أبى بكر ولكن شريطة أن تتوافر فيه شروط الإمامة، فإذا تساوى هو وغيره كان هو أولى. كذلك التأكيد على فكرة عدم البيعة لأميرين لأنها مرفوضة إسلاميا لكن يمكن توليتهم على الترتيب أن يكون واحدًا ثم يليه آخر، وكان الصحابة في هذه الفترة لا يعالجون الواقع التطبيقي من خلال قضايا افتراضية، وقد اتضح ذلك في تعاملهم مع تخلف بعض الصحابة عن البيعة لأبى بكر. أما موقف العباس وعلي وأبي سفيان فهناك من الشواهد ما تؤكد عدم تخلفهم عن البيعة بالنسبة لآليات وضوابط الدور السياسي للصفوة بعد السقيفة حيث تم إرساء الصحابة للأصول السياسية للبيعة من حرية كل فرد في الإمساك عن البيعة، وأن انعقاد الإمامة لا يستلزم الإجماع، وأن أساس طاعة الإمام ليس البيعة وإنما هو الالتزام الإسلامي بالطاعة في المعروف والتعاون على البر والتقوى، ومنها مشروعية السعي إلى إقناع من لم يبايع وحق أهل الحل والعقد في إنهاء عقد البيعة وجواز تولية من لم يبايع المناصب العامة أو في كيفية التعامل مع المعارضة والتفسير الضيق للنصوص التي تبيح توقيع عقوبات ضدها، وأن قرابة ولي الأمر لا ترتب حقًا بذاتها ولا تمنع حقًا، ومنها تأكيد حق الخليفة في الاستقالة وحق أهل الحل

والعقد في إقالته، وكذلك جواز العقد لخليفة في حياة سابقة ويتشاور المسلمون فيما بينهم لاختيار خليفة يرضونه. أما ملامح تولية سيدنا عثمان فتبين جواز الاستخلاف واتخاذ ما يلزم لمنع افتتان المرشح بنفسه أو افتتان الأمة بصلاحه مع تأكيد المسئولية المشتركة للخليفة وأهل الشورى في ترشيح الخليفة.

أما الترتيبات التفصيلية لشورى تولية خليفة فهي عدم جواز تأخير نصب أمير أكثر من ثلاثة أيام مع حق ولي الأمر في الاجتهاد في وضع قيود وضوابط مع إعمال السنة فيمن يخالف أمر الجماعة مع تعدد قاعدة المرشحين مع مراعاة التوافق المجتمعي مع المرونة في تنفيذ التعليمات التي ليس فيها نص مع مراعاة أسباب تحقيق أعلى درجة ممكنة من التوافق المشروع بين المرشح وكل قطاعات الأمة. أما المبادئ السياسية المعنية بانتهاء ولاية الخليفة فمنها إمكانية تطوع الخليفة برد البيعة. فيما يتعلق بخبرة خلافة علي فنتج عنها رفض البيعة من متمردين تفتقر حركتهم إلى الشرعية مع الحرص على أن يظل منصب الخليفة شاغرًا مع تأكيد القواعد السابقة لنظام الخلافة وتثبيت إمامة قريش، أما عملية التحكيم فقد أرست مجموعة من المبادئ السياسية، أولها اعتبار التحكيم وسيلة لحل النزاعات السياسية، وأن حكم الكتاب والسنة ملزم لطرفي النزاع، ولقد وقع على وثيقة التحكيم ستة وعشرون رجلًا من فريق علي وأربعة وعشرون رجلًا من فريق معاوية لبيان أنها عقد غير عادي، وبعد التحكيم رفض علي أن يستخلف أحدًا على الأمة لأن النبي لم يستخلف وترك الأمر للأمة، وعندما حدث نزاع بين معاوية والحسن تنازل الحسن لمعاوية شريطة أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده، وذلك حقنًا لدماء المسلمين.

كذلك في أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد فإنه استشار كبار الصحابة وقد رأى أن ابنه أهل لها، وهنا ظهر مبدأ شرعية البيعة لإمامين على أن يلي أحدهما الأمر بعد انتهاء ولاية الآخر. ثم كانت ولاية يزيد بن معاوية ثم كانت بيعة معاوية بن يزيد، ولكنه مات قبل أن يتولى الأمر، وبدأت البيعة لعبد الله بن الزبير، وكان مروان بن الحكم ممن يأخذ البيعة له، لكن نفرًا من بني أمية وهم عمرو بن الأشدق وحسان بن مجدل أغرياه بأخذ البيعة لنفسه، فظهرت بيعتان لكن لفيف من الصحابة والتابعين أصروا على عدم البيعة إلا لابن الزبير، ولكن الأمور سارت لصالح عبد الملك بن مروان بعد مقتل ابن الزبير عام ٧٣هـ.

المبحث الثاني: صيغة التعيين والعزل في المناصب السياسية الفرعية:

المطلب الأول: السمات العامة لصيغة نصب الولاة:

أهم هذه السمات اعتبار أن من عملوا للرسول ثم أولى السابقة في الإسلام هم أولى الناس بالعمل، ولم يتم استبعاد أهلها لمجرد القرابة لرسول الله أو للقائم بالأمر من بعده مع الحرص على استعمال عناصر ممن توفرت فيهم روح المبادرة الذاتية. كذلك انفتحت الصفوة في مجال التعيين في المناصب العامة على عناصر من خارجها فعينت الكثير من التابعين كما استعملوا صحابة من أولى الصحبة اليسيرة وعناصر من الشباب من أبناء الصحابة والتابعين، وكذلك قبول الصحابة العمل تحت رئاسة أمراء من غير الصحابة، وراعت الصفوة السعي إلى تحقيق التوافق عبر التنوع في أنماط تعيين الولاة كما حرصت الصفوة على دعم الأنساق المجتمعية الأدنى وعلى المراعاة المطلقة لعامل القرابة في تلك الأنساق. ومن التقاليد السياسية المرافقة للتولية التكشيف الذي هو إقرار بالذمة المالية للوالي قبل الإمارة مع كتابة عهد لمن يوليه الأمير مع الوصية الشفهية.

المطلب الثاني: صيغة التوافق في الاستبعاد والعزل وانتهاء الخدمة:

حرصت الصفوة على تضييق نطاق الاستبعاد في مجال إسناد الولايات والأعمال العامة إلى أبعد حد بحيث يغدو الاستبعاد استثناء، أما حدود دائرة الاستبعاد فقد استبعدت الصفوة بوجه عام إمارة من لم يصل إلى سن التكليف مع استبعاد من يطلب العمل واستبعاد من لا رأفة له بأولاده مع قصر المناصب الرفيعة ذات المسئوليات الخاصة على المسلمين. أما قواعد سياسة العزل وانتهاء الخدمة العامة فمنها العزل من المنصب الأول مثل عزل من يبالغ في الإقدام أو من لا يجدون في أنفسهم القدرة على تولي المنصب مع مراعاة عدم طول فترة من يتولى منصبًا، وقد كانت هناك إجراءات للتوافق في عملية العزل ذاتها من أمثلتها تزويد عمر بن الخطاب واليه الجديد العلاء بن الحضرمي بتعليمات تكفل نقل السلطة في التوافق.

الفصل الثاني: التوافق في الروابط السياسية في السلم:

المبحث الأول: صيغة التكافل بين الراعي والرعية والدولة والمجتمع:

المطلب الأول: صيغة التكافل بين الراعي والرعية والدولة والمجتمع:

بالنسبة لأسس الرابطة السياسية بين الراعي والرعية وترتيبات التوافق فأهمها مبدأ عدم مؤاخذة الناس إلا بظاهر سلوكهم ومبدأ تحمل مسؤولية القرارات السياسية ومراعاة حاكمية النصوص الشرعية ومبدأ الشورى والحرية الفكرية حالة غياب النص مع تجنب الرأي الفردي وتحاشي التعرض للمصير الأخروي لأناس بأعينهم. أما ترتيبات هذا التوافق فمنها إصدار الخلفاء توجيهات للولاة تجمع بين السعي للتوافق وتحديد سبله، وإصدار بيانات سياسية لتوعية الرعية

بحقوقها وواجباتها السياسية، وكذلك التثقيف السياسي للأمة بتحديد المفاهيم، فالخليفة وفقًا لرأي عمر هو حاكم مهمته استعمال خير من يعلم وأمرهم بالعدل ثم النظر في أعمال عماله، وكذلك السعي إلى تعزيز الوازع الذاتي بزرع قيم إيجابية إسلامية مثل الدعوة إلى نبذ الغلو والتفريط والقول بغير علم، وكذلك الإعانة والتقويم في حدود الشرع كما أرست الصفوة حدودًا للمعارضة المشروعة مثل لا جناح على المعارضة ما لم تلجأ للقوة. بالنسبة للحدود اللامشروعة في الحركة السياسية فقد حددت الصفوة صورًا من الممارسات اعتبرتها غير مشروعة مثل دعوى القبلية والفسق والخروج على الحاكم بالسيف وحظر أسباب النفاق السياسي وشغل العامة بجدل سياسي ليس وراءه عمل وترف الحكام وانفصالهم عن القاعدة.

المطلب الثاني: الدور السياسي للدولة والمجتمع:

بالنسبة لرؤية الصفوة لأبعاد دور الدولة والمجتمع في الحركة السياسية فقد حدد عمر بن الخطاب دور الدولة في أبعاد تتعلق بالمال العام والتأليف بين الأمة وإقامة العدل. أما آليات التوازن في إدارة المال العام فقد استخدمت الصفوة آليات أهمها مسؤولية تحديد عطاء الخليفة وضوابطه والتمييز بين تعيين الخليفة واستبعاده وتقنين سلطة الخليفة في التصرف في المال العام مع مسؤولية الأمة التضامنية في هذا الشأن مع حق الصفوة في مراجعة مخصصات الولاة الفرعيين. بالنسبة لدور الدولة والمجتمع عبر التوظيف السياسي للمال العام فقد رأت الدولة التزام التسوية لتحقيق حد الكفاية مع التزام ضوابط الشريعة في

إجراءات الجباية مع محاولة استئصال الفقر مع المسئولية التضامنية بين الأجيال بعد حد الكفاية مع وضع ضوابط لتوزيع المال العام بعد حد الكفاية مع تصحيح الآثار الجانبية للعطاء العام، أما آليات التوظيف السياسي للمال الخاص فقد عملت الصفوة على إرساء الأساس الشرعي النظري لتوجيه المال الخاص مثل الحث على الصدقة والاقتصاد في النفقة مع تقديم القدوة العملية في ذلك والندب إلى مراعاة عامل القرابة في العطاء الخاص والتركيز على الاستثمار الحقيقي. أما المعالم الأساسية للدور الاقتصادي للدولة والمجتمع فرأت الصفوة اعتبار الأداء الاقتصادي الجيد بمثابة عبادة وأن النشاط الاقتصادي للمجتمع هو الأصل وما عداه هو الاستثناء واعتبار العمارة أهم من حجم الخراج مع تقديم الدولة تيسيرات للمشروعات الخاصة الحيوية وإحياء الأرض الموات مع وجود مسؤولية تضامنية للدولة والمجتمع لتحقيق الأمن الغذائي، وتأكيد حصانة الملكية الخاصة وتولي الدولة مهمة الإرشاد والتوجيه الملزم في المجال الاقتصادي وتولي الدولة الرقابة على الأسواق ورعايتها من خلال التفسير الضيق للحقوق المترتبة على العطاء العام العقاري والالتزام بالشرع وتقنين ما لا نص بشأنه. أما دور الدولة في فض الخصومات الاقتصادية فرسمت الصفوة معالم لدور الدولة لإقامة العدل في هذا الشأن.

المبحث الثاني: صيغة تحاشي الانحرافات غير المسلحة ومعالجتها.

المطلب الأول: أسس درء الانحرافات الكامنة:

لقد قامت الصفوة بتحديد الموارد الكامنة للاختلاف وهي التحاسد في المال وابتغاء تأويل كتاب الله بغير علم وإضاعة العلم، ويمكن الوقاية من ذلك

بضبط المال مع ضبط النصوص الشرعية وعدم تضييع العلم بوضعه عند أهله. لقد عنى الصحابة بصيانة النصوص الشرعية فقد عملت على المحافظة على القرآن من خلال تحفيظ ألوف التابعين وجمع القرآن ونشر المصحف بلغة قريش وتجويد القرآن في المناطق حديثة العهد بالإسلام. أما آليات المحافظة على الحديث فمنها التبصير بمنافذ الكذب على رسول الله والتحذير من رواية الحديث بمعناه دون فقه والتعويل على تلقي الحديث من حفظته مشافهة والتحوط في قبول الخبر عن رسول الله مع طلب الحديث من الراوي الأول له مع الإقلال من الرواية وتجسيم خطورة الرواية عن الرسول. أما السبل والضوابط الخاصة بفقه النصوص فقد حددت الصفوة تدابير لذلك منها مراعاة قدرة المتلقي ومسئولية الراوي وصياغة ضوابط للفقه المستقيم للنصوص الشرعية (اعتبار السنة بمثابة بيان للقرآن ومحاولة توسيع دائرة فقه النصوص وتحري البعد عن موارد الجدل النظري والعلم الذي ليس وراءه عمل وعدم إقحام العامة في المسائل التي تعلو أفهامهم والتأكيد على مراعاة الاعتبارات الموقفية مع تجنيد الاجتهاد الجماعي مع تطبيق مبدأ **{لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}** (البقرة:٢٥٦) أما بالنسبة لأسس درء الانحرافات عن أداة العدالة فقد ربطت الصفوة إقامة العدالة بالتوحيد ولذلك حددوا مصادر ثلاثة للقضاء وهي آية محكمة وسنة قائمة وفريضة عادلة.

المطلب الثاني: أسس حسم الانحرافات العقلية:

صاغت الصفوة مجموعة من القواعد للتعامل مع الانحرافات المقدور عليها مثل الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة وتسويغ قبول الجزاء الدنيوي ومراعاة أيسر السبل للتصحيح والتصحيح عبر إقامة العدالة والتصحيح عبر ولاية الحسبة وتقرير المسئولية التامة عن الإجراءات التعزيرية. ومنها آليات وضوابط تحقيق القدرة الفقهية مثل البعد عن القول في كتاب الله بغير علم والتمييز بين أصل الشرع والإجراءات السياسية التي اتخذتها الصفوة ومتابعة ما يطرح على الساحة الفكرية من آراء وتصحيحها وحظر الأخذ من كتب اليهود والنصارى وتفنيد المفاهيم الخاطئة ومراعاة الاعتبارات الموقفية، فعالجوا إشكاليات القدرية والجبرية بشكل سليم.

الباب الثاني: الدور السياسي لصفوة صدر الإسلام في زمن الحرب:

إذا حدثت انحرافات جمعية داخل أمة الإسلام ولجأت إلى القوة فما هي الضوابط الشرعية لمجابهتها، وكذلك إذا حدثت من خارج دار الإسلام.

الفصل الأول: صيغة معالجة الانحرافات المسلحة داخل دار الإسلام:

المبحث الأول: صيغة التوافق السياسي في معالجة الردة.

المطلب الأول: الأبعاد السياسية لظاهرة الردة:

بالنسبة لأنواع المرتدين فكانوا ثلاثة، الأول أقوام نبذوا الملة الإسلامية وعدلوا عنها إلى الكفر والثاني جحدوا فريضة الزكاة وبقوا داخل الحظيرة

الإسلامية والثالث رأوا عدم وجوب طاعة أحد بعد رسول الله. وقد اعتبر الصحابة أن التمسك بالردة مع العسكرة والتمانع يستوجب القتال.

المطلب الثاني: التدابير السياسية لمعالجة ظاهرة الردة:

فيما يتعلق بمرحلة صنع القرار السياسي فقد لجأ الصديق إلى الشورى مع وضعه في الاعتبار اتخاذ قرار فردي لمحاربتهم. حيث وضح للصحابة وضع مانعي الزكاة وأنها من حق لا إله إلا الله. أما بالنسبة للتدابير السياسية لتفنيد القرار السياسي فقد لجأ الصحابة إلى آلية الالتزام بالدعوة قبل اللجوء إلى القوة ثم إخضاع الجيش لقواعد موحدة في التعامل مع المرتدين ونشر تلك التعليمات مع مواصلة السعي إلى الإقناع السياسي أثناء القتال مع اللجوء المكثف إلى الحرب النفسية مع التمايز في معاملة من لا يردعه التخويف والترهيب حسب طبيعة المخالفة مع الأخذ بالأسباب في التعرف على قدرات العدو وعوراته.

المطلب الثالث: ملامح التسويات السياسية لأزمة الردة:

من أهم تلك الملامح نجد منها أسر قلوب المرتدين كقيادات وقبائل بالإحسان والتسامح بعد القدرة من خلال الإحسان إلى قادة الردة بعد القدرة عليهم والإحسان إلى القبائل التائبة من الردة مع الحرص على تأكيد مصداقية الصلح، مع مراعاة الحزم في توقيع عقوبات مؤقتة مع ربط رفعها بالإنابة والتوبة مع التنوع في أساليب وشروط تسويات انحراف من فارقوا الردة المطلقة والتنوع في تسويات انحراف مانعي الزكاة.

المبحث الثاني: التدابير السياسية للاقتتال يومي الجمل وصفين.

المطلب الأول: الدور السياسي المعياري: الضوابط الشرعية للاقتتال:

بالنسبة لضوابط اقتتال أهل القبلة في القرآن فمنها الاقتتال نتيجة الوشاية والاقتتال في حالة البغي، فالأمة مأمورة بقتال الباغي حتى الفيء ثم ترتيب الصلح وتأمينه بغية عدم الوقوع في الاقتتال. بالنسبة لبعض ملامح بداية عهد علي، فبالنسبة لحقيقة الخارجين على عثمان فإنهم لم يرعوا الأساس الذي تحترمه عناصر الصفوة وفي مقدمتهم عثمان، وعندما قتل عثمان استنكر الصحابة هذه الفعلة النكراء، أما أساليب الصحابة السياسية لمواجهة قتلة عثمان فقد كانوا على كلمة واحدة، ولكن الضرورة كانت تحتم البعد عن المواجهة المباشرة وفي مقدمتهم علي وطلحة والزبير.

المطلب الثاني: الآليات والضوابط السياسية للاقتتال في حالة الفتنة:

بالنسبة للتكيف الفقهي للحرب يوم الجمل وصفين فهو قتال في حالة فتنة وليس قتال بغاة حيث لم تكن فتنة كبرى كما سماه البعض ولكنها اختيار لاستخراج السرائر بين مجموعة من المؤمنين وبين أخرى تظهر الخير مع سوء الطوية، ولقد عالج الصحابة هذا الموقف من خلال الكف بالاعتزال السلبي أو الكف مع السعي في الإصلاح. أما المواجهة فقد كان لها آليات مثل التأكيد على وحدة الغاية (الإصلاح) وإبراز الداء وتشخيصه (الاستهانة بالحركات) ووأد الفتنة بالتبصير السياسي للجيش (آداب الحرب الإسلامية) ومبدأ حرية الاختيار في المشاركة في حرب في حالة الفتنة وإسناد القيادة لعناصر تكره القتال

وترويض الأمة على التدبر والمواجهة غير المباشرة للفتنة. بالنسبة لموقعة الجمل وضوابط الاقتتال فمنها عدم شرعية اغتيال الخصوم المسلمين ومراعاة أن الاقتتال لا ينفي حقوق الرابطة الإيمانية.

المطلب الثالث: الدور السياسي للصفوة بين الجمل وصفين:

بالنسبة لتدابير التنشئة السياسية فقد عملت الصفوة على تحاشي الرغبة في الانتقام والسعي في مواجهة الضلال من خلال مراعاة البساطة وإرساء الأمل القائم على الاستقامة والمسئولية والتوعية والإرشاد المرتبط بحالات واقعية وإرساء آداب الاختلاف السياسي بمواقف عملية وعدم إجبار أحد من أهل الحل والعقد على القتال والسعي إلى إقناع العناصر المحايدة بالعدول عن موقفها والتسكين بإفساح المجال أمام المساعي الحميدة وإفساح المجال أمام معارضي الحل العسكري لطرح وجهة نظرهم وتعلية الصفوة لمتطلبات سلامة دار الإسلام. أما بالنسبة للمبادئ السياسية التي أرستها الصفوة في صفين فمنها عدم جواز منع أساسيات الحياة من جانب ضد الآخر عكس قتال الكفار مع عدم جواز القتال في الأشهر الحرم مع السعي إلى تحجيم الاشتباكات مع تكثيف الحوار السياسي بين الفريقين مع حرية الاختيار لرؤساء القبائل للاتفاق مع نظرائهم للكف عن القتال.

المبحث الثالث: آليات وضوابط الاقتتال بعد صفين:

المطلب الأول: آليات وضوابط معالجة ظاهرة الخوارج:

هناك فوارق بين موقعتي الجمل وصفين وقتال الخوارج، فالحرب يوم الجمل وصفين حرب في حالة فتنة أما حرب الخوارج فمشروعة، فأهل الجمل وصفين

بغاة متأولين والخوارج مارقين، فمعاوية أراد تحكيم كتاب الله أما الخوارج فكانوا يرمون مخالفيهم بالكفر حيث كان يقودهم أناس مغالون في الدين استباحوا قتل من لا يعترف لهم بالكفر ويجدد إسلامه؛ ولذلك أرست الصفوة صيغة سياسية لمعالجة هذه الظاهرة من أهم أبعادها اعتبار الإذن بقتلهم مجرد إذن بقتالهم لدى استعمالهم القوة مع السعي إلى رد بدعة الخوارج الخاصة بتكفير مسلمين بالحكم على سرائرهم مع لفت نظرهم للحصاد العملي لصنيعهم في أرض الواقع وتحذيرهم من عواقبه واتخاذ الحوار الذي يتوافق ومستوى فهم الخوارج سبيلًا إلى إقناعهم. أما صيغة معالجة تجاوز الخوارج الانحراف القولي إلى المقارفة الفعلية للفساد فشرعوا بقطع الطريق وسفك الدماء، وهنا أرسى الإمام علي مبادئ أساسية أهمها شخصية الجريمة وشرعية محاربة من ينتحل الجريمة ويمنع ولي الأمر من إقامة حدود الله بالقوة، ثم خاضت قوات الإمام علي معركة النهروان التي انتهت بهزيمة نكراء للخوارج وقام بتسليم الجرحى إلى قبائلهم ليداووهم ولم يخمس ما أصابه.

المطلب الثاني: أسس معالجة ظاهرة منتحلي التشيع:

الشيعة تعني التناصر وتبني مذهب ومنهج الإمام علي، أما منتحلو التشيع فهم من تبنوا أفكارًا تأتي على النقيض تمامًا من مذهب ومنهج الإمام علي فمنهم الغالية والرافضة والإمامية، حيث تبنوا أفكارًا مثل القول بالرجعة والقول بتناسخ الأرواح وادعاء بعض أئمتهم الألوهية والنبوة والخوض في ذات الله بالتأويل الفاسد للقرآن والسعي لتعطيل التكاليف الشرعية ودعوى حلول الذات الإلهية في بشر وأن للأئمة أن ينسخوا الشريعة والزعم بأن الصحابة

كفروا بعدم استخلافهم عليًا بعد الرسول وإثارة مسائل غيبية ومحاولة دس أفكار غير إسلامية واستحلال الكذب. ولقد تعاملت الصفوة مع ظاهرة التشيع من خلال اتخاذ الموعظة الحسنة واللين سبيلًا لاستصلاح شأن هذه الفرق مع تصدير آل البيت أنفسهم لرد أكاذيب منتحلي التشيع مع الحرص على مبدأ شخصية العقوبة مع الاكتفاء بالمحاكمة القضائية لهم. أما فيما يتعلق بأدبيات الاقتتال فقد كانت سلوكيات الشيعة الحقيقيين تلتزم بآداب الحرب الإسلامية متمثلة في سلوكيات الحسين بن علي ومسلم بن عقيل، وكذلك سلوكيات محمد ابن الحنفية. أما سلوكيات منتحلي التشيع فمثلها المختار الثقفي فقد طبق عقوبة القتل على كل من شهد مقتل الحسين بن علي.

المطلب الثالث: الخبرة السياسية لموقعة الحرة وما بعدها حتى مقتل ابن الزبير:

لقد وقف الصحابة موقف الناصح لمن خلع يزيد بن معاوية من أهل المدينة والتزموا بيوتهم، لكن قائد يزيد بن معاوية، وهو مسلم بن عقبة أمهل أهل المدينة ثلاثة أيام ثم استباحها ونهب أموالًا كثيرة فأضافت إلى مقتل الحسين نكبة أخرى. أما خبرة ما بعد الحرة فقد سعت الصفوة إلى التأكيد على حرمة مكة وأن استخدام الحجاج للسلاح ضد جيش عبد الله بن الزبير كان استثناء.

الفصل الثاني: صيغة التوافق السياسي في العلاقات الخارجية:

المبحث الأول: الدور السياسي المعياري في العلاقات الخارجية.

المطلب الأول: مرتكزات العلاقة الخارجية في القرآن:

إن أبرز التوجيهات القرآنية في العلاقة الخارجية ما يلي: حظر الإكراه في الدين انطلاقًا من تكريم الله لبني آدم مع قصر مهمة الداعي على التبليغ دون الهداية،

ومنها حتمية التنوع في أسلوب التعامل مع غير المسلمين على اعتبار أن الكفار بمثابة رصيد مستقبلي للإسلام مع الأخذ في الاعتبار صفات اليهود والمشركين المتمثلة في تحريف كلام الله عن مواضعه ومحاولة التشكيك في الإسلام بدخولهم فيه ثم ارتدادهم عنه وإخفاء أي أدلة تبين استقامة المنهج الإسلامي. أما النصارى فهناك أمر في دخولهم حظيرة الإسلام نظرًا لعدم اتصافهم بصفات اليهود، بالنسبة لضوابط العلاقة في ضوء تنوع شركاء الدور غير المسلمين منها حظر موالاة غير المسلمين مع معاملتهم بالعدل طالما كانوا غير محاربين وغير ساعين للكيد بالإسلام مع حتمية سعي المسلمين للإمساك بزمام القدرة على دعوة المخالفين إلى التوحيد ومنع فتنة المؤمنين في دينهم. أما ضوابط إعداد القوة الإسلامية فتتمثل بصيغ القوة بقيمة التوحيد مع إعداد أقصى قوة مستطاعة. أما ضوابط استخدام القوة مع غير المسلمين فتتمثل في الحصر القاطع للحالات المأذون فيها باستخدام القوة والحصر القاطع لعناصر العدو المأذون في استخدام القوة ضده مع وضع ضوابط صارمة يلتزم بها المسلمون من جانب واحد أثناء الاشتباك المسلح مع اتخاذ الإجراءات الكفيلة بعدم محاربة الكفار دفعة واحدة. أما ضوابط ترتيب العلاقة فيما بعد إيقاف القتال فأرشد القرآن إلى أن السبيل إلى أسر قلوب الأسرى هو الإحسان إليهم لوجه الله مع تحريك نوازع الخير في الأسرى وتحذيرهم من نوازع الشر، وقد أمر الشارع بفك الأسرى بلا مقابل على الإطلاق ولا مجال لعلاقة تعاقدية بين المسلمين وغير المسلمين وأن الحصول على الغنائم هو حق للمسلمين.

المطلب الثاني: تطبيقات العهد النبوي في العلاقات الخارجية:

بالنسبة لتدابير ترتيب العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مرحلة ما قبل التمكن فقد سعى الرسول إلى تكوين جماعة إسلامية سلاحها التوحيد الخالص مع الثبات والصبر وقبول التضحيات مع الانفتاح على غير المسلمين من خلال الدعوة والإقناع. أما ترتيبات العلاقة في دور التمكين للمسلمين في الأرض فقد تم إرساء التوحيد كلازمة للجهاد. أما الملامح الأساسية لمقتضيات ترتيب العلاقة بين دار الإسلام والعالم الخارجي فقد قامت على بناء أقصى قوة إسلامية ممكنة تتسلح بقيمة التوحيد. أما السنة وتحديدها لضوابط وآليات الجهاد من أجل التوحيد فقد حددت احتمالات يحظر استخدام القوة فيها مثل من يقبل الصلح ابتداء والمجادلة بالتي هي أحسن ومن دخل الإسلام فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم. أما الحالات المأذون فيها باستخدام القوة فهي تأمين دار الإسلام وإجبار غير المسلمين على الانصياع لخصوصية الجزيرة العربية ومنع الفتنة في الدين وتأمين حرية الدعوة للإسلام. هذا الاستخدام للقوة محكوم بضوابط منها تحديد العدو بالعدو القريب البادئ بالعدوان مع عدم معاملة غير المسلمين في دار الحرب معاملة واحدة والسمو بالسلوكيات القتالية وأن الغاية الوحيدة من إعداد القوة واستخدامها هو إقناع العدو بالكف عن التفكير في البديل العسكري. بالنسبة لأسس تسوية آثار ما بعد اللجوء الفعلي للقوة فقد تم إخضاعها لاعتبار الملاءمة السياسية. بالنسبة لحقوق المسلمين لدى المعاهدين فبالنسبة للحقوق المادية فقد ميز الشارع بين الفيء والغنيمة وأما الترتيبات

المتعلقة بالأنفس ففيها المن أو الفداء أو القتل مع التأكيد على قابلية التـصرفات للمراجعة والرد.

المبحث الثاني: تطبيقات الصفوة الأولى في مجال العلاقات الخارجية.

المطلب الأول: الإطار السياسي للعلاقة في مرحلة التنشئة:

فيما يتعلق بالمعطيات السياسية لتوجيهات الشروع في العلاقة الخارجية فقد تم تنظيمها وفقًا لضوابط منها وحدة ذمـة المـسلمين ومراعـاة دواعـي الانـضباط وإبراز التفوق السلوكي ومراعاة التوافق بين استقامة القـول والعمـل وتعمـيم التوجيهات السياسية الأساسية وتأكيد قابلية التصرفات للنقد والتـشديد عـلى عدم قبول الوقوع في الأسر وعدم الفرار من الميـدان. أمـا المعطيـات الـسياسية لمعاملة الصفوة لغير المسلمين قبل الوفاق فقد قامت على عدد من المبادئ وهـي التركيز على العمل السياسي مع أولوية الإقناع السياسي مع التوظيف الـسياسي للقدوة الحسنة مع التوظيف السياسي لمبـدأ الإحـسان إلى الخـصم مـع تغليـب الاعتبارات الإستراتيجية والتزام الحـذر البـالغ والتـؤدة في الفـتح الإسـلامي والتبعية الشاملة التي لا يحدها إلا ما حرمه الشارع.

المطلب الثاني: ركائز تثبيت العلاقة:

إن كثيرا من الأراضي المفتوحة قد فتحها المسلمون صلحًا مثل صلح عمر مع أهل إيلياء وصلح خالد مع أهل الحيرة مع كتابة شروط الـصلح والتـساهل في الشروط مع أهالي البلدان البعيدة عن دار الإسلام. أما كيفية تسوية المـشكلات

البشرية كحالات الفتح عنوة فقد قامت على مبادئ منها التفسير الواسع للالتزام بالعهود ومراعاة اعتبارات الكرامة الإنسانية، أما الأراضي المفتوحة عنوة فقد اعتبرها عمر بن الخطاب خارج الفيء والغنيمة، أما الأراضي التي مات أصحابها في الحرب أو كانت ملكًا للملك فقد تم ضمها لبيت مال المسلمين. أما فيما يتعلق بتنظيم النواحي المالية فقد خضعت لمبدأ أخذ الجزية والخراج. أما العمل بالتجارة فقد كان أهل الذمة معفيين من أي ضرائب إلا إذا عملوا في التجارة الخارجية فعليهم العشر. بالنسبة لترتيبات الحقوق غير المالية فقد خضعت لمبدأ هام هو لا حق ولا قيد إلا بنص ولذلك احترم المسلمون حريتهم الدينية.

٢٢- د. مصطفى محمود منجود: الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام: المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة الرسائل الجامعية (٢٦) ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م. ٦٤٩ صفحة.

المقدمة:

تحدثت عن مفهوم البعد بالمعنى الثقافي في الشيء والإمعان فيه ونفاذ الرأي ومفهوم السياسة الذي يبدأ وينتهي عند الشرع ومفهوم الأمن هو حالة الطمأنينة وعدم الخوف ومفهوم الإسلام بمعنى الأصول المنزلة قرآنا وسنة وما يتفرع عنهما من مصادر تكميلية، وقد اتصفت هذه الدراسة بأصالة المصادر ثم المصادر المشتقة وعدم الإغراق في التجريبات النظرية على حساب النظم والحركة والإغراق في الواقعية على حساب النموذج والارتكان على الأصل العقدي في التأسيس والبناء والاقتراب الكلي من الظاهرة السياسية والطابع القيمي الأخلاقي والكفاحية، وقد اتخذت الدراسة فترة النبوة والخلافة الراشدة إطارا زمنيا لها لأنها رائد لخير القرون الإسلامية ولأن فيها نماذج متنوعة من الأمن مثل نماذج الإيناع ونماذج التصدع، وذلك لشهودها تطورات مختلفة للنظام السياسي الإسلامي، ثم تحدثت عن الضوابط المنهجية للدراسة فعرفت المنهج بأنه بيان الطريق أو الوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي بها يتحقق الوصول للغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال، وترجع أهمية المنهج إلى تذكيره للمجتمع المسلم بقيم مثل الحرية والتفكير السليم والنظام والوعي والعلم، وهو كذلك يرسي أخلاقيات الحوار ويفتح الباب لإعادة النظر

في مناهج أصول الفقه ومناهج المحدثين، وكذلك رفض ما يفرض عليه من مناهج غريبة وعرض بدائل لها، وكذلك الدور التجديدي له، وقد استخدمت الدراسة المنهج التاريخي والمنهج المقارن وبناء النماذج القرآنية والتاريخية وتحليل النصوص.

الباب الأول: الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن:

مقدمة:

إن صياغة مفهوم الأمن يرادف إعمال العقل لاستخلاص المبادئ والقواعد العامة التي يؤسس عليها المفهوم:

الفصل الأول: التعريف بمفهوم الأمن ودلالاته:

من معاني الأمن زوال الخوف والحفظ والطمأنينة وعدم الخيانة والثقة والقوة والدين وغيرها من المعاني التي ترتبط بواقع سياسي يستجيب للفطرة الاجتماعية في الإنسان والذي تمثل أحسن تمثيل في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة.

المبحث الأول: معاني الأمن في اللغة:

هي عدم الخوف والتصديق والحفظ والطمأنينة وعدم الخيانة والدين والثقة والقوة والإجارة وطلب الحماية والسلم، ولهذا المعنى اللغوي دلالاته وهي تجتمع جميعا حول عدم الخوف، أما أبعاد مفهوم الأمن فهي المؤمن والأمن وحالة الأمن وأداة الأمن والمأمن، أما معاني الأمن في الأصول المنزلة (القرآن والسنة) فهي عدم الخوف والتصديق والحفظ والطمأنينة وعدم الخيانة والدين

والثقة والإجارة والسلام والدين، أما دلالات مفهوم الأمـن في الأصـول فهـو يعبر عن سنة إلهية وحالة شعورية ويغلف الأمن حياة الإنسان وحياة الكائنات الحية، وهو عدم توقع مكروه في الزمن الآتي والأمن مرتبط بالمكـان، أمـا أبعـاد الأمن ومكوناته في الأصول فالمؤمن هو الله والقرآن الكريم والرسـول - صـلى الله عليه وسلم - والصحابة خاصة والمسلمون عامـة أمـا الآمـن فهـم الأنبيـاء والمسلمون والمنافقون وغير المسلمين وبعض الأمم السابقة، أمـا أدوات الأمـن فقد تحدثت بعض الآيات والأحاديـث عـن الأمـن المـادي والأمـن المعنـوي، وكذلك ذكر أدوات الأمن بصورة غير مباشرة، أما المأمن فهو خـاص بالزمـان والمكان فهناك أماكن مثل مكة والمدينة مخصصة، وهناك بعـض المواضـع كـالبر والبحر والجبال والمساجد والأسواق والطرق التي يمر عليهـا النـاس، وهنـاك المأمن المرتبط بالأمور الغيبية مثل القبر ويوم القيامة وارتباط المكان بمناسبة مثل دار أبي سفيان يوم الفتح، أما حالة الأمن فهي حصيلة تفاعـل المـؤمن والأمـن وأداة الأمن والمأمن، أما الدالات السياسية لمفهوم الأمن فـلا تخـرج عـن عـدم الخوف، وذلك من خلال إحداث الطمأنينة من خلال إحداث توازن بين ممارسة السلطة والمحكومين وكفالة الاستقرار والقدرة على مواجهة المفاجآت المتوقعة.

هذه الدلالات تجعل الأمن مرتبط بالعمران الإنساني، وهناك من يرى الأمـن مرادفا لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان، وهناك من عـده مرادفـا لتحقيـق السعادة الإنسانية، وهناك من جعله مرادفا للاستجابة لنوازع الفطرة، وهناك من جعله مرادفا لمصلحة الناس التي لا تتحقق إلا مـن خـلال حاجـة بعـضهم إلى

البعض وجعله البعض هو التعاون لدفع العدوان، وهذه الدلالات تجعل الأمن هو جوهر السياسة الشرعية، فإذا كانت السياسة هي القيام بالأمر بما يصلحه والشريعة هي مادة هذا الإصلاح وقوامه، فالسياسة الشرعية تقدم ضمانا لتحقيق الأمن في الحياة من خلال توليفها بين أسسها الرئيسية (الله، الدين، الإنسان، المقاصد) وهي تؤسس الحياة على الاستقامة والاعتدال وهي تحدث العدل وتتم من خلال التكامل بين ما يمارسونها، وهذه الدلالات تبين ضرورة الأمن للسلوك السياسي فعناصر السلوك السياسي هي الإنسان والموقف السياسي والتفاعل بين الإنسان والموقف السياسي والأدوات المعبرة عن هذا السلوك، وهذه الدلالات تؤدي إلى شرعية العقوبة للحفاظ على الأمن، وهناك أصول للعقوبة تتمثل في كونها رادعة وهي تتحدد وفق حاجة الجماعة ما لم تكن مقدرة شرعا وأن يقصد منها إصلاح الفرد وحماية الجماعة.

أما الحديث عن دلالات مفهوم الأمن في الخبرة السياسية فقد تناول الأمن وخبرة عصر ما قبل النبوة حيث تميز بالإيمان بالمعتقدات الفاسدة وسيادة قيم صالحة مثل المروءة والكرم والنجدة والغيرة وقيم سلبية مثل السكر والزنا ولعب الميسر والربا ووأد البنات وغيرها وسياسة الإجارة وسياسة الأحلاف وسياسة الحرب، ثم تحدثت الدراسة عن الأمن وخبرة عصر النبوة فتحدثت عن سياسة التعامل مع المجتمع المكي حيث بدأت الدعوة سرا ثم جهرا وتحدثت عن الأمن وبناء الدولة داخل مجتمع المدينة الذي بدأ بالهجرة وتأسيس المسجد والوثيقة التي كتبها الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع اليهود ثم كانت

السرايا والغزوات وتم فتح مكة إلى أن انتهت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حيث خلفت وفاته عددا من القضايا مثل صدمة الفراغ السياسي وقضية الخلافة وقضية بيت الخلافة وقضية الخروج من مأزق التعامل السياسي داخليا وخارجيا، ثم تحدثت الدراسة عن الأمن وخبرة عصر الخلافة الراشدة فتحدثت عن الأمن وعملية اختيار الخليفة فحدث اختبار أبي بكر وما حدث من اختلاف بين المهاجرين والأنصار ثم اختبار أبي بكر لعمر فيما عرف بالاستخلاف والذي خالفه عمر حيث جعل الأمر في خمسة ثم كانت بيعة الخليفة الرابع بعد مقتل عثمان في جو مشحون بالفتنة.

أما أسلوب التعامل السياسي فقد شهد قدرة الخلفاء على استنباط أحكام الشرع المنزل والتمسك بقواعد الالتزام بين الخليفة والمسلمين وتحدثت عن حركة الفتوحات الإسلامية وأمن الخلافة والدعوة والتي تميزت باتساع نطاق الفتوحات والذي أدى إلى تضخم الجسد السياسي المسلم، وهذه الحركة لم تشغل الحلفاء عن حركة البناء الداخلي وتحدثت عن الحفاظ على عقود الأمان لغير المسلمين. ولقد كان لهذه الدلالات عدة ملامح وهي ارتباط مفهوم الأمن بمفاهيم مثل الإجارة والجهاد، وكذلك انتقال بعض الألفاظ من الحضارات الأخرى واللجوء لأسلوب الكتابة لإعطاء الأمن واكتساب الأمن الصبغة المؤسسية واتساع المفهوم بفعل التطور القيمي والتوسع الإقليمي واتساع مصادر انتهاك الأمن وإعطاء الأمان لغير المسلمين.

الفصل الثاني: الركائز السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام:

تحدثت الدراسة عن العقيدة أساس المثالية السياسية فتناولت حقيقة عقيدة التوحيد حيث ربطت بين القيم والحركة فالمثالية السياسية ربانية المصدر؛ ولذلك تشمل على الخصائص العامة للتوحيد الذي يوجب التغيير في الأشكال المثالية لتتناسب مع الواقع، وكذلك فإن عقيدة التوحيد هي تعبير عن وظيفة حضارية وهي محور بناء السلطة السياسية ووحدة قيم التعامل وأساس الاتصال السياسي، ثم تحدثت عن حقيقة التوحيد وتحقيق الأمن حيث يمثل الأمن جوهر الإيمان بالتوحيد وإن لعقيدة التوحيد دورا في تحديد الهوية، وكذلك لها دور في استقامة الحياة والتحرر من الخوف، وتحدثت أيضا عن الأمن وإفساد العقيدة حيث يتحقق إفساد الأمن مع إفساد العقيدة حيث يؤدي إفساد العقيدة إلى اضطراب الحياة وإفساد أساس الالتزام السياسي وتعدد الانتماءات والاستضعاف في الأرض والانحراف عن مقاصد الابتلاء، ثم تحدثت الدراسة عن العقيدة والأمن والنموذج القرآني حيث اختارت الدراسة النموذج المرتبط بموقف سيدنا إبراهيم من قومه حيث ارتكز هذا الموقف على ركائز منها التربية العقدية قبل الجهاد والتحرك لتأمين القوة المؤمنة في المجتمع السياسي والتحرك لتغيير أساس الأمن في المجتمع السياسي وأداء تكاليف التوحيد وتحقيق الأمن الداعي له.

ثم تحدثت الدراسة عن الخلافة وإقامة السلطة السياسية فتحدثت عن حقيقة الخلافة ودلالاتها فلفظ الخلافة في اللغة يدل على وجود البديل أو العوض

والتابع والسلطان والإمارة والنائب والاختلاف والمغايرة فهو يدور حول التتابع والتتالي في علاقة إنابة بين المستخلف والمستخلف وأركان هذا المفهوم هي المستخلف، وهو الله والخليفة والمستخلف فيه ومدة الاستخلاف، ويمكن استنباط عدة حقائق من دلالاتها مثل أنها تعبر عن ضرورة سياسية وهي تجسيد لتبعية منهاجية وهي علاقة بين حاكم ومحكوم وهي تفرض المسؤولية على من يتولاها وهي تعبير عن وظائف استخلافية، ثم تحدثت عن الخلافة وتحقيق الأمن فتناولت شرعية الخلافة من جهة ودلالات المفهوم ومن ناحية ملازمة الشرعية للخلافة، وتناولت الخليفة والقدرة على اتخاذ قرار الأمن، والخليفة والإحالة بين الأقارب وبين استغلال السلطة، والخليفة وعدم الانغماس في ماديات الوجود الإنساني، والخليفة وأداء الواجبات الأمنية، وتحدثت الدراسة بعد ذلك عن الخلافة وإفساد الأمن فتناولت إفساد سيرة الحكم، والخلافة واستغلال الأقارب للسلطة والخلافة وإفساد الأعوان والانغماس في ماديات الوجود الإنساني، والخلافة وتغيب دور العلماء.

وتحدثت الدراسة عن الخليفة وتحقيق الأمن – دراسة في النموذج التاريخي حيث اختارت الدراسة منهج التصدي لحركة الردة في صدر الإسلام، فتناولت الملامح العامة لحركة الردة وقرار التعامل مع حركة الردة والخليفة وتنفيذ قرار تصفية حركة الردة، ثم انتقلت الدراسة للحديث عن الأمة وحدود الاتساع الإقليمي فتناولت حقيقة دلالات مفهوم الأمة، فمادة أم بمعانيها اللغوية المختلفة جماعها المقصد، فمعنى الأمة في الدين أن مقصدهم واحد، وللفظة

دلالاتها عند المسلمين مثل الأمة رباط عقيدي ووسطية الأمة عدل واعتدال وخيرية الأمة في تدينها، وليست في عنصريتها والأمة حقيقة قيمية وليست إقليمية، والأمة كيان حضاري يضم المسلم وغير المسلم، وتحدثت الدراسة عن الأمة وتحقيق الأمن فتناولت تبعيات تحقيق الأمن وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإفساح المجال لريادة العلماء وتماسك البنيان الاجتماعي للأمة والتجديد الدائم للبناء الحضاري والجهاد والأمة المرابطة، وتحدثت الدراسة عن الأمة وإفساد الأمن وذكرت ملامح ذلك في عدم فاعلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفقدان العلماء لقيمتهم والأمة وانقسام الجسد الاجتماعي والأمة والتقاعس عن الجهاد واستشراء أدواء الاضطراب داخليا، وتحدثت الدراسة عن الأمة وانتكاس الأمن: النموذج التاريخي، فاختارت ما حدث لأمن المسلمين من انتكاسة في عصر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وظهور ملامح تلك الانتكاسة المتمثلة في توقف بعض أفراد الأمة عن البيعة لإسناد السلطة واستخدام الحوار الدموي في تعامل الأمة فيما بينها وإخفاق محاولات الصلح بين أبناء الأمة وتعطيل حركة الفتح الإسلامي وتغيير دفتها وإسقاط الخلافة الراشدة.

ثم انتقلت الدراسة للحديث عن فاعلية الأمن، فتحدثت عن دلالات ومفهوم القوة في الإسلام حيث يعني المفهوم لغويا في جملته أداء الشيء بتمكن وبلا عجز أو كلل، وهذا المعنى يعبر عن عدة حقائق أو دلالات متكاملة وهي أن القوة ظاهرة اجتماعية، والقوة ووحدة المصدر الإلهي، والقوة تستلزم

الإعداد، وإعداد القوة والمبـادئ التـي تحكمـه، والقـوة وحـدود الاسـتطاعة، وتحدثت الدراسة عن توظيف القوة في تحقيق الأمن ومناحي ذلك هي اليقين في قوة الله وفي ضمان الأمن، والقوة وسنة التدخل الإلهي لتحقيق الأمـن، والقـوة كسند لتحقيق وظائف الخلافة، والقوة وتحقيق الردع بإرهاب الأعداء (مفهـوم الإرهاب ومفهوم العدو ومفهوم الآخرين الذين لا يعلمـون) والقـوة والأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحدثت الدراسة عن القوة والإضرار بالأمن مـن خلال عدة ملامح وهي القوة والانفلات من التوحيد والتدخل الإلهي، وعجز القوة، وهدر القوة، والإضرار بالأمن، والأمن وتعطيل ممارسة القـوة، وقبـول الاستضعاف، والإضرار بالأمن، وتحدثت عن توظيف القوة في تحقيق الأمن في النموذج القرآني حيث اختارت الدراسة نموذج ذي القرنين فتناولته من خـلال ذي القرنين والالتزام الإيماني، وحقيقة القوى التـي كانـت لـدى ذي القـرنين، والقوة وتحقيق الأمن لنشر الدعوة والقوة وتحقيق الأمن للمستضعفين.

الفصل الثالث: التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية واندراجه فـي المصالح الشرعية:

تحدثت الدراسة عن التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية، فتناولت حقيقة القيم السياسية الإسلامية ودلالاتها، فالقيمة لغويا تعني الاعتدال دون ميـل أو زيغ، وهي في الإسلام يحددها الله ويحدد كيفية القيام بها ولها عدة دلالات وهي أن التوحيد أساس القيم وأنها قيم أخلاقية وأنها قيم إسلامية واقعية وأنهـا قـيم التوازن بين الفرد والمجتمع وأنها قيم تجمع بين الثابت والمتغير، وتحـدثت عـن

ملازمة الأمن للقيم السياسية فتناولت الأمن كحالة ملازمة لوجود القيم السياسية والأمن كأثر للقيم السياسية الإسلامية والأمن كقرار ينضبط بالقيم والأمن كسياسة. وتحدثت عن القيم السياسية وضبط وسائل تحقيق الأمن، فتناولت كيفية تحيق مناط العلاقة بين الغاية والوسيلة في أتباع الأمن في الإسلام، وذلك يتطلب توضيح أمور ثلاثة هي تحقيق مثار قضية العلاقة بين الغاية والوسيلة، وتحقيق موقف الإسلام من قضية العلاقة بين الوسيلة والغاية والالتزام بالقيم وحالات الضرورة.

وتحدثت عن الأمن وضرورة تربية الأمة على القيم الإنسانية، حيث نظرت لدلالات مفهوم التربية على أنها تعهد الشيء لتزكيته وتطهيره، وحين يكون الشرع عماد التربية فلذلك دلالاته المتعددة وهي أن الخيار القيمي هو أساس التربية، وأن المنهج التربوي هو امتداد للمنهج الإسلامي الشامل، وأن المعلم النافع لا ينفصل عن المنهج التربوي، وأن المنهج التربوي يقبل المراجعة والتصحيح، وأن المنهج التربوي هو الطريق إلى آفاق الحضارة الصالحة. وتناولت أبعاد التربية القيمية وعناصرها المتمثلة في المربي والمربى ومنهج التربية وأسلوب التربية وبيئة المنهج التربوي، وتناولت أهمية التربية القيمية في تحقيق الأمن، وذلك من خلال القدرة على البناء الحضاري وتحصين المجتمع المسلم من كافة عوامل التصدع والسقوط، وهي تربية غير منحرفة تهدف إلى تزكية نفس الإنسان، وتحقيق التواصل القيمي بين الأجيال. وتناولت أهم الأساليب

التربويـة القيميـة، وهـي القـدوة الـصالحة، والترهيـب والترغيـب، والـوعظ والنصح، والتعلم والحوار والجدل والقصص.

وتحدثت الدراسة عن اندماج الأمن في المصالح الـشرعية، وتناولـت حقيقـة ودلالات مفهوم المصالح الشرعية، حيث تدور مادة (صلح) حول ما فيه نفـع، أما عند علماء أصول الفقه فتعريفاتهم تدور حول تحقيق النفـع ودفـع المفاسـد، ولذلك المعنى دلالات، وهي أن المصلحة حقيقة شرعيـة، وأن المـصلحة دليـل شرعي، وأن المصلحة الشرعية حقيقة مبنية على القـيم، وأن المـصلحة الـشرعية جوهر السياسة الشرعية، وأن التزام المصالح الشرعية يجعل تصرف الحاكم مـع الرعية منوط بها. ثم تحدثت عن الأمـن وأقـسام المـصلحة الـشرعية، فتناولـت أقسام المصالح الشرعية طبقا للتصنيفات المتعددة (تصنيف يعتمـد عـلى شـهادة الشرع للمصالح، وتصنيف يعتمد على معيار قوة المـصالح في ذاتهـا، وتـصنيف يعتمد على معيار تعلق المصالح بعموم الأمة، وتصنيف يعتمد على معيار الثبات والتغير، وتصنيف يعتمد على معيار تحقيق الحاجة لجلب المصلحة ودفع الفساد، وتصنيف يعتمد على معيار كون المصالح حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمـال) وتناولـت ملاحظـات عـلى التـصنيفات الـسابقة، والتـي تمثلـت في أن الاختلاف بينها يرجع إلى اختلاف المعيار، واختلاف هذه المصالح لا يمنع مـن اتخاذ ميزان معين يبين مدى تفاوتها في الأهمية. وهذه التصنيفات يحكمها قدر من الاتساق أكثر من التناقض.

وتحدثت الدراسة عن ضوابط المصالح الشرعية، وهي ضابط عـدم معارضـة المصلحة للقرآن والسنة الصحيحة والقيـاس الـصحيح، وانـدراج المـصالح في مقاصد الشريعة، وعدم تفويت المـصلحة مـصلحة أهـم منهـا أو مـساوية لهـا، وتحدثت عن تميز المفهوم الإسلامي للمصلحة عـن بعـض المفـاهيم الوضـعية، ففرقت بين مفهوم المصلحة للشريعة ومفهوم المنفعة، وبـين المـصلحة الـشرعية ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وبين مفهـوم المـصلحة الـشرعية ومفهـوم المـصلحة القومية.

ثم تحدثت الدراسة عـن القـيم والمـصالح الـشرعية في بعـض نـماذج الخـبرة السياسية، فتناولت القيم والمصالح الأمنية، وإيقاف الإنفاق على المؤلفة قلـوبهم فحللت حقيقة المؤلفة قلوبهم وبعض المصالح الأمنية في إعطاء المؤلفـة قلـوبهم وقرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلـوبهم مـن خـلال الموقـف الـسياسي الـذي صاحب اتخاذ القرار ونظرة في التكيـف الـشرعي لقـرار الإيقـاف ومقتـضيات الأمن وإمكانية العودة إلى إعطاء المؤلفة قلوبهم. وتحدثت عن القـيم والمـصالح الأمنية في قضية الأراضي المفتوحة عنوة، فتناولت موقع الأراضي التي افتتحـت عنوة من تقسيم الأراضي التي فتحهـا المـسلمون، وبدايـة إثـارة قـضية تقـسيم الأراضي، واتخاذ القرار بعدم التقسيم، ونظرة في التكيف الشرعي لقرار الخليفة. وتحدثت عن القيم والمصالح وقرار الاستخلاف الـسياسي، وتناولـت الخليفـة ومأزق الاختيار للخلافة، وتصور الخليفة النهائي لحل مشكلات الاسـتخلاف على أساس الجمع بين تجربتي الخلافة في هذا التصور والمصالح والمقاصد الأمنية

التي تحراها الخليفة في تصوره، وأساس اختيار الخليفة للصحابة الستة وتـصور الخليفة والإجراءات الأمنية الكافية والخليفة وتحديات تصوره للجماعة السياسية بعده.

الباب الثاني: الصياغة الحركية لمفهوم الأمن:

مقدمة:

إن الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن هـي التـي تـضع قواعـد الحركـة الآمنـة في المجتمع السياسي وتخطط لها، فإن الصياغة الحركية تتصدى لهذه القواعد، تخطط لها، وتقدم أنسب الأساليب الحركية والنظمية القادرة على تطبيقها.

الفصل الأول: الأمن وحركة التعامل الداخلي:

تحدثت الدراسة عن مبادئ الأمن في التعامل الداخلي فتناولت استمرار شرعية السلطة من خلال ما يتعلق بشروط الترشيح للسلطة وما يتعلـق بكيفيـة إسـناد السلطة وما يتعلق باستمرار الشرعية بعد إسناد السلطة، وتحدثت عـن ضرورة تفقد أحوال المجتمع السياسي من خلال تناول حقيقة التفقد وأهمية التفقد وأهم أشكال التفقد، وتحدثت عن التطوير الدائم للإطار التنظيمي الأمني من خـلال تناول حقيقة ودلالات الإطار التنظيمي والمبادئ العامة لحركة الإطار التنظيمي، وتحدثت عن ملازمة الأمن كافة أنحاء دار الإسلام حيث يقسم الفقهاء الـدور إلى دار الإسلام ودار الحرب، وهذا التقسيم هو تقسيم فقهـي ولـيس أصـولي، ويمكن ضم الدول الإسلامية المعاصرة تحت مظلـة منظمـة الـدول الإسـلامية

للتعبير عن أمة الإسلام، وهنا يبنى أمن الأمة على المفهوم الإسلامي وليس القومي، وهذا بالتالي يتطلب اجتهاد الفقهاء المعاصرين لتقديم دار الإسلام برؤية معاصرة متناسبة مع الواقع وتستند إلى المفهوم الإسلامي للأمن .

الفصل الثاني: الأمن وحركة التعامل الخارجي:

تحدثت الدراسة عن وجهات الأمن في التعامل الداخلي، فتناولت المادة الأساسية في البناء البشري للمجتمع من خلال حقيقة أمن المسلم وأهم متطلبات تحقيق أمن المسلم ومتطلبات تحقيق الأمن من المسلم ذاته وضمانات تحقيق أمن المسلم التي شملت ضمان الشرعية وضمان عامة المسلمين، وتحدثت عن غير المسلمين من أهل الذمة فعرضت حقيقة الذمة وأهم مقتضيات أمن أهل الذمة من المسلمين ومتطلبات أمن أهل الذمة مما يقع عليه، ثم عرضت الشبهات التي أثيرت حول الذمة والجزية وتحدثت عن غير المسلمين والمستأمنين فتناولت حقيقة المستأمنين وأقسام المستأمنين وأهلية عقد الأمان للمستأمن، وتحدثت عن العدو الذي يدخل بلاد المسلمين بلا أمان وهم نمط مدعي الأمان ونمط كان معه متاع يبيعه في ديار المسلمين ونمط من يوجد من عدو المسلمين على ضفة البحر من أرضهم بغير إذنهم، ونمط لم يكن بين المسلمين وبينه ذمة ولا تجارة، وتحدثت عن أهم مصادر تهديد الأمن داخليا فتناولت الارتداد والخروج من أساس الالتزام السياسي من خلال عرض حقيقة الردة وشروط الردة وصور الردة وأعمالها والردة وسلب الأمن، وتحدثت عن الفتنة والتمرد الداخلي من خلال حقيقة الفتن وأشكال التردي في الفتنه والفتنة وأسلوب تهديد الأمن

والفتنة والمصادر الأخرى لتهديد الأمن، وتحدثت عن البغي والخروج عن مثالية الأمة من خلال حقيقة البغي وأشكال البغي والبغـي وأسـلوب تهديـد الأمـن والفرق بين البغي والحرابة في تهديد الأمن، وتحدثت عن الحرابة أو قطع الطريق ونشر العنف داخل المجتمع السياسي من خلال حقيقة الحرابة وشروط الحرابـة والحرابة وأشكال تهديد الأمن والفرق بين آثار الحرابة والردة في تهديد الأمن.

وتحدثت عن النفاق وتلوين السلوك داخل المجتمع السياسي من خلال حقيقة النفاق وأهم خصال النفاق وأهم أنماط النفاق المفسدة للأمن والنفـاق وتهديـد الأمن، وتحدثت عن تهديد الأمن وممارسات غير المسلمين من خلال بيان حقيقة هذا التهديد والأصول المنزلة والتحذير من حقيقة هذا التهديد وغـير المـسلمين وبعض مناحي تهديد الأمن والخبرة السياسية وبعض مواقف تهديد الأمن، ثـم تحدثت الدراسة عن وسائل التعامل مع مصادر تهديد الأمن فتناولـت الحـدود وكيفية التصدي لمصادر تهديد الأمن من خلال حقيقة الحدود والحـدود وأمـن الأمة وأهم متطلبات الحدود لتحقيق أمن الأمة وبعض الشبهات حول الفاعلية الأمنية للحدود، وتحدثت عن القتال والتعامل العضوي حيث يمكـن توظيـف القتال في حالة الارتداد الفردي أو الجماعي وفي حالة الحرابة أو قطع الطريق وفي حالة البغي والعدوان وفي حالة النفاق، وتحدثت عن اعتزال مصادر الخـوف أو الهجرة من أرضها فتناولت حقيقة الاعتزال بين الحركة الإيجابية والحركة السلبية لتحقيق الأمن وشبهات تلحق بـالاعتزال والهجـرة وحـدود الالتـزام الـديني وشبهات حول الهجرة كبديل لتحقيـق الأمـن، وتحـدثت عـن النفـي وتطهـير

المجتمع السياسي من عناصر الإفساد فتناولت معاقبة المحارب أو قاطع الطريق ومعاقبة الزاني غير المحصن ومعاقبة مريدي الفتنة بين الجماعة السياسية، وتحدثت عن العدل في التصدي للأعمال العدوانية الصادرة من غير المسلمين ومن أساليب ذلك تطبيق العقوبة على المجرمين ونقض العهود مع غير المسلمين وسياسة الإجلاء إلى مناطق أخرى من بلاد المسلمين، وتحدثت عن التعزير ومرونة التصدي لتهديدات الأمن فتناولت حقيقة التعزير والتعذير والسياسة الشرعية والتعذير ومصدر التحريم في المجتمع المسلم والفرق بين التعزير والحد في التصدي للجريمة.

الفصل الثالث: الأمن وحركة التعامل الخارجي:

تحدثت الدراسة عن مبادئ الأمن في التعامل الخارجي فتناولت تأسيس علاقة المسلمين بغيرهم على نشر الدعوة من خلال أهمية وضع الخطوط العامة في قضية نشر الدعوة، وتناولت ضرورة إعادة النظر فيما قيل عن أصل العلاقة، وتحدثت عن الولاء والبراء وحدود الحركة لتحقيق الأمن فتناولت حقيقة الولاء ومستلزمات البراء في التعامل مع غير المسلمين وشبهات حول توظيف الولاء والبراء في التعامل الخارجي، وتحدثت عن ضرورة إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها من خلال دلالات إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها وشروط تحقيق إحداث التفاعل وآثار إحداث الفاعلية، وتحدثت عن تعدد أدوات التعامل الخارجي أنه لا يعطي الحق للتضحية بالقيم، وقد صارت هناك شبهات حول هذا المبدأ منها إباحة التجسس على غير المسلمين وإباحة

الخديعة والمداهنة في الحرب وإتلاف ممتلكات غير المسلمين، وتحدثت عن الربط بين حركة الفتح الإسلامي وبين الحركة الاستعمارية التقليدية، وتحدثت عن تحقيق الكفاح في ركوب البحر وقدرة التعامل القتالي من خلاله، وقد وضحت الدراسة في هذا الصدد حقيقة المفهوم الإسلامي في ركوب البحر في الأصول والخبرة السياسية، وحقيقة الإحجام عن استخدام البحر رغم وجود سوابق له، وحقيقة وطبيعة ودواعي التطور اللاحق لاستخدام التعامل البحري، وتحدثت الدراسة عن وجهات الأمن في التعامل الخارجي. فتناولت أمن الدعوة الإسلامية وأوضحت حقيقة دلالات الدعوة وأبعاد أمن الدعوة ومتطلبات أمن الدعوة، وتحدثت عن ثغور المسلمين وأطراف بلادهم، فالثغر هو موضع المخافة من البلاد والدفاع عن الثغور يتطلب المرابطة ودوام الحراسة وتحويل أماكن المرابطة إلى قلاع حصينة وتهيئة وإعداد نظام فعال، وتحدثت عن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة وأهم حدود أمن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة، وتحدثت عن السفراء والرسل من خلال وجود دلالات وجود السفراء والرسل، وأهم مقتضيات أمن السفراء والرسل والتزامات السفراء والرسل، وتحدثت عن المستضعفين في الأرض فتناولت دلالات الاستضعاف والإسلام ودواعي التدخل لنصر المستضعفين وحدود التدخل لتحقيق الأمن للمستضعفين، ثم تحدثت الدراسة عن أهم مصادر تهديد الأمن في التعامل الخارجي، فتناولت الاعتداء على أرض المسلمين وسياسة التجويع أو حرب الغذاء وأعمال التجسس من خلال عرض دلالات التجسس وحالات التجسس

ضد المسلمين وتزييف الوعي الأمني من خلال الإشـاعات ونـشر الافـتراءات والأكاذيـب والحـرب النفـسية والغـزو الفكـري والتغريـب وتغـير الهويـة والاستشراف، وتحدثت عن إذكاء روح التمرد داخليـا، ثـم تحـدثت عـن أهـم وسائل التعامل مع مصادر تهديـد الأمـن خارجيـا، فتناولـت الجهـاد كوظيفـة حضارية والهجرة وحدود الإقامة في البلاد غير المسلمة من خلال معنى الهجـرة ودرء التعارض الظاهري بين النصوص في شرعيتها وتحقيـق الفاعليـة الإنمائيـة للموارد المتاحة والحفاظ عن الوعي الأمني.

٢٣ - د. محيي الدين محمد قاسم: التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ دراسة في نشأة وتطور الجماعات الدولية في التنظيم الدولي الحديث: سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤) ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م. ٤٧٥ صفحة.

يقصد بالتقسيم الإسلامي للمعمورة ذلك التصور الفقهي ورؤية العالم عبر انقسامه إلى دار الإسلام من ناحية وغيرها من الوحدات والدور خارجها من ناحية ثانية، وقد حدد الشرع علاقات دار الإسلام بتلك النواحي والدور سواء كانت دار حرب أو دار عهد، وتظهر أهمية التقسيم الإسلامي للمعمورة وربطه بنشأة وتطور الجماعة الدولية في العصر الحديث من خلال أهمية فكرة الصداقة والعداء في التصور الأوربي لمفهوم السياسة والذي حل محل المفاهيم الدينية والأخلاقية والاقتصادية والعرقية وغيرها ومن خلال طبيعة التنظيم الدولي المعاصر وما يطرحه من تساؤلات تدور حول ماهية الجماعة الدولية وفاعلية القاعدة القانونية أو ازدواجية معايير التعامل، ونظرا لأن الدول الأوربية الحديثة قد نشأت على أنقاض من النظام الإقطاعي فقد أنشأت قانونا أوربيا دوليا قائما على مبدأ المساواة تتعامل فيما بينها على أساسه، وأنشأت قانونا آخر قائما على مبدأ نفي المساواة تتعامل فيه مع العالم غير الأوربي قوامه العلاقة الاستعمارية، وبالتالي فقد كونت الدول الأوربية جماعة دولية منغلقة على نفسها تدين بالديانة المسيحية وظهر من خلال صراع التكتلات التي تحمل مفاهيم وقيم حضارية مختلفة باعتباره الشكل الذي يسود العلاقات الدولية، فمع انتهاء الحرب الباردة ظهر انقسام حضاري لأوربا بين المسيحية الغربية من ناحية والمسيحية الأرثوذكسية

من ناحية أخرى والإسلام من ناحية ثالثة، وكذلك من خلال نشأة مفهوم المسألة الشرقية بسبب علاقات الاتصال والتصادم والتلاقي بين أفكار وحضارات ومدارك مختلفة على أراضي جنوب شرقي أوربا حيث يرتبط هذا المفهوم بوجود الدولة العالية العثمانية على الأراضي الأوربية.

الباب الأول: التقسيم الإسلامي للمعمورة: التطور التاريخي الأساسي الفقهي:

إن تقسيم المعمورة يجب أن يتناول فكرة الاختصاص الإقليمي للقوانين من جانب وفكرة وجود دار ثالثة من جانب آخر.

الفصل الأول: تقسيم المعمورة عند الأمم قبل الإسلام:

إن رؤى الأمم السابقة لتقسيم المعمورة فرضت نفسها على دار الإسلام، وكذلك تبين تميز الرؤية الإسلامية عن تلك الرؤى.

المبحث الأول: تقسيم المعمورة عند الشعوب القديمة:

المطلب الأول: تقسيم المعمورة في الشرق القديم:

لقد أدت ظروف العصور القديمة إلى استحالة تآلف الحضارات القائمة آن ذاك في مجتمع دولي يتيح الفرصة لظهور قواعد دولية، فمصر الفرعونية كانت تنهج سياسة خارجية تقوم على سياسة توازن القوى تضمن سيطرتها ونفوذها كدولة كبرى في الشرق الأوسط فكان فراعنة مصر يقومون بإثارة الفتن بين أمراء سورية وفلسطين، وكذلك كان الحيثيون يقومون بتحريض تلك البلدان

ضد مصر، وقد سعى الفراعنة أيضا إلى إقامة علاقة تحالف وصداقة وتعاهد ومودة من خلال تبادل الهدايا والتجارة، أما الحيثيون فكانوا يعقدون معاهدات تحالف مع القوى الكبرى المساوية لهم مثل مصر وبابل وآشور تقوم على أساس المساواة التامة والمصالح المتبادلة ومعاهدات حماية مع البلدان التي لم تجد سوى الانطواء تحت ظل سلطة الحيثيين ومعاهدات تبعية تنطوي على الإخلاص للملك ولخلفائه في المستقبل.

المطلب الثاني: المعاهدات ومركز الأجانب في اليونان وروما:

كان المبدأ السائد في اليونان هو اعتبار أن العالم الخارجي برابرة لا يمكن أن يرقى إلى مستوى عالم اليونان، فلم تكن هناك علاقات دبلوماسية معه، ففي أثينا كان الأجانب أصناف منهم الأجنبي الذي له بعض الحقوق الخاصة مثل الزواج وحق التملك، وأجنبي له نفس حقوق مواطن أثينا وأجنبي غير مقيم بين مدينته وأثينا علاقات متصلة وبربري ليس له أي حقوق. وكانت روما على نفس المنوال، لكنها بدأت تفتح أبوابها للأجانب ثم عملت على إخضاعهم قانونيا عن طريق القاضي المدني لإضفاء الحماية القانونية عليهم، فكانت هذه البذرة الأولى التي أثمرت قانون الشعوب، وهو يعتمد على القانون الطبيعي كمصدر رئيسي لأحكامه استنادا إلى فكرة العدالة والخير وحسن النية، كذلك حدد هذا القانون طبيعة علاقات روما مع الشعوب التي تدخل معها في علاقات، وتصنفها على أنها شعوب صديقة وشعوب حليفة وشعوب معاهدة، وكانت تحتفظ جميعها

بأقاليمها ونظمهم القانونية وعملتها، وهناك الـشعوب المخـضعة التـي تخـضع تحت رحمة الغزاة.

المبحث الثالث: رؤية المعمورة عند الفرس وبيزنطة:

لقد كانت علاقة الفـرس بـالبيزنطيين قائمـة عـلى الحـدود الفاصـلة المحميـة والاعتراف بالطرف الآخر وبمكانته الحضارية واعتبار الصراع فيما بينهما صراعا مصيريا لا يتوقف على الحلول العسكرية، وقد كان الأمر يصل بينهما إلى اقتـسام المناطق المشتركة في الحدود بينهما، ففارس تميزت بأنها مركز تلتقي حوله الأمـم، وهي سرة المعمورة التي يزحف البشر منهـا، وقـد جعلهـا هـذا الموقـع عرضـة لهجمات العرب والترك والبيزنطيين، وقد كان الفرس يعقدون اتفاقا مـع الـترك للتفرغ للبيزنطيين، ومع البيزنطيين للتفرغ للترك، أما الإمبراطورية البيزنطية فقد تركزت جهودها الدبلوماسية في تحقيق توازن القوى في شمال القوقاز من خلال إقامة سلسلة من الدول الحليفة أو التابعة في أدني الفلوجا وبحـر آزوف وحتـى بحيرة وان في أرمنية، وذلك من خلال نشر المسيحية في هذه الدول.

وكان إقليم أرمنية يقع بين الإمبراطوريتين الكبيرتين لذلك فقد كـان مـسرحا للتصادم بينها يسعى كل منهما للسيطرة عليه، فكانت تندمج تارة مع بلاد فارس وتارة تدخل ممتلكاتها في ممتلكات روما ضمن آسيا الصغرى حيث كانت ذريعة للحرب بين الدولة الفارسية والدولة البيزنطية، أما بالنسبة للقبائل العربية فقـد سعت كل من الدولة البيزنطية والدولة الفارسية إلى كسبها لصالحها، فقد كـان هناك عرب الحيرة الموالين للفرس وعرب الغساسنة الموالين للروم، فكان الروم

يقدمون أموالا سنوية للقبائل العربية التي يريدون استمالتهم، وكـذلك الـسعي لنشر المـسيحية، بالنـسبة للقبائـل العربيـة فقـد شـاركت في الوسـاطة الدوليـة التجارية، وقد كونت كل مجموعـة مـن القبائـل في منطقـة معينـة حلفـا، وقـد حرصت على لعب دور الواسطة بين الإمبراطوريتين مع التزامها بالحياد بيـنهما؛ لذا فقد خرج أولاد عبد مناف الأربعة إلى الروم والفرس والحبشة داعين لأخذ العهود.

الفصل الثاني: التقسيم الإسلامي للمعمورة: الأساس الفقهي والنماذج التاريخية: المبحث الأول: في التعريف بالتقسيم الإسلامي للمعمورة:

يتم هذا التعريف في ضوء تحديد ماهية المعايير التي يستند إليها وفي ضوء تحديد الاختصاص الإقليمي للدار التي تمارسه على أشخاصها والأعمال القانونية التي تتم على أرضها.

المطلب الأول: الأهلية القانونية الدولية لدار الإسلام المعايير الأساسية: التعريف والدلالات:

بالنسبة لتوافر صفة الأهلية القانونية فالشخصية القانونية هي علاقة بين وحدة معينة وبين نظام قانوني معين ويكون ملازما لها، أما الأهلية الدولية فهـي تقـوم على الاستقلال والاختصاص الإقليمي والوظيفة التشريعية الدولية، أما طبيعـة الدار فقد اشترط فقهاء المسلمين أن عليه الأحكام هي التي تحـدد طبيعـة الـدار وعلى هذا فدار الإسلام تكون فيها السيادة والغلبة للمسلمين، وتـسري عليهـا أحكام الإسلام، ويأمن المسلمون فيها على أموالهم وأنفسهم وعقائدهم، أما دار

الحرب فتعني الدار التي لا يسري عليها أحكام الإسلام، أما علاقة دار الإسلام بغيرها، فلو كانت علاقة قتال فهي دار حرب وإن كانت موادعة فهي دار موادعة وإن كانت عهد فهي دار عهد، ويمكن تحول دار الحرب إلى دار إسلام عند غلبة جريان أحكام الإسلام فيها، أما دار الإسلام فلا تتحول إلى دار حرب إلا بجريان الأحكام المغايرة لأحكام الإسلام فيها جهارا، وزوال الأمان والانشغال بدار الحرب.

المطلب الثاني: دور الاختصاص الإقليمي في تحديد الأهلية القانونية الدولية لدار الإسلام:

يتحدد ذلك عند الأحناف من خلال فكرة اليد الحاكمة للدار والاعتراف الواقعي المتعلق بضرورة وجود سلطة لها اختصاص قانوني على الأقاليم الخارجة عن سيادتها الإقليمية، أما اختلاف الداريين فيظهر في اختلاف السلطة السياسية من حيث اختلاف السيادة والمنعة والحكم، وكذلك هناك اختلاف التبعية والتي يدخل فيها المستأمن والمعاهد وهنا يخضع في المعاملات والجنايات لأحكام الشريعة، وأما العقائد والزواج فيخضع لأحكام ديانته.

المبحث الثاني: تتداخل معايير الأهلية الدولية: دار العهد:

الدور غير الإسلامية إما دار حرب وهي التي فتحت عنوة ودار صلح وهي ما كان الصلح على أن ملكية الأرض للمسلمين وأن تستأجر أيدي أهل الصلح بالخراج فهي جزء من دار الإسلام، وما كان الصلح على أن ملكية الأرض لأهل الصلح مقابل الخراج أو غيره، فأهلها أهل ذمة وهي دار الإسلام.

المطلب الأول: الأهلية الدولية للوحدات الحليفة: حالة الأتراك (ما وراء النهر):

لقد كانت علاقة الدولة الإسلامية مع الأتراك علاقة سلم وحرب في آن واحد مع غلبة حالة السلم كثيرا وكانت بمثابة ثغور بدار الإسلام ثم تحولت العلاقة التعاهدية بالمماليك التركية الحليفة عن طريق استخدام الترك في جيش ووظائف الدولة، وهكذا تحولوا إلى أشقاء في دار الإسلام.

المطلب الثاني: الأهلية الدولية للوحدات الحاجزة: حالة أرمينية وقبرص:

كان لموقع أرمينية بين الإمبراطوريات الكبرى أهمية بالغة، وكذلك طبيعتها الجبلية؛ لذلك عقد معاوية بن أبي سفيان اتفاقية دفاع مشترك معها قائمة على الدفاع والصلح، كذلك لعبت دورا اقتصاديا بارزا لمرور التجارة عبر أراضيها، وكذلك شكلت قبرص وضعا متميزا حيث عملت كدولة حاجزة بين البيزنطيين والمسلمين، فعقد معاوية معهم اتفاقية يدفعون فيها جزية مع دفعهم جزية للروم، وبالتالي أصبح وضع أهل قبرص وضعا استثنائيا فلا يمكن محاسبتهم على عدم الالتزام بالإخلاص حيث هم أهل فدية.

المطلب الثالث: الأهلية الدولية للوحدات المحايدة ك حالة النوبة:

صلح عمرو بن العاص النوبة على عقد الصلح الذي سمح لهم بالإقامة في مصر ويعاملوا معاملة قبط مصر وتحديد مقدار من الجزية عليهم مع إعطاء عهد الأمان لمن أراد أن يرحل عن مصر فكانت نوعا من الهدنة أو أداة للحياد أو الموادعة.

الباب الثاني: نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث:

يتميز التنظيم الدولي الحديث بأوربية الطابع، حيث شكلت حركة الإصلاح البروتستانتي أهم المصادر الفكرية والحركية للدولة القومية في دعوتها لفصل الأمور الدنيوية عن الدينية فصلا تاما، وبالتالي ظهرت الدولة الحديثة ذات طابع قومي.

الفصل الأول: نشأة القانون العام والجماعة الدولية من منطلق العلاقات الإسلامية الأوربية:

كانت نتيجة لتوغل الدولة العالية في شرق أوربا واقترابها من أسوار فينا أن قامت تحالفات بين ملك فرنسا وملك بوهيميا وسيد البندقية يسمح بضم كل البلدان المسيحية في أوربا، وكان هذا أول تحالف فيدرالي بين دول أوربا قائم لتهميش الخلافات المذهبية، ثم إنشاء مجلس للدول الأعضاء يقوم على فكرة الأغلبية في اتخاذ القرارات والقيام على العدل، وبالتالي امتلك هذا التحالف جيشا موحدا لصد الخطر التركي.

المبحث الأول: الإسهام التركي في نشأة وتطور البروتستانتية وتأثيره على تطور الجماعة الدولية:

لقد استفاد البروتستانت من صراع ملوك أوربا مع الأتراك حيث احتاج هؤلاء الملوك إلى توحيد ألمانيا والنمسا بروتستانت وكاثوليك بما يعني احترام المذهب البروتستانتي في المناطق المسيطرة عليها.

المطلب الأول: موقف مارتن لوثر من الحرب ضد الترك: دراسة في رسالة عام ١٨٢٥م:

لقد كتب لوثر عام ١٨١٥ م رأيا مفاده أن الحرب ضد الترك هي حرب ضد الرب، وذلك لأن الناس ليس لديها معرفة بأهمية السلطة الزمنية وأن البابا ورجال الأكليروس كانوا هم المسيطرين على كل شيء حيث نسوا وظائفهم الأساسية من التبشير والتعليم، ومارسوا وظائف الأمراء، ثم بين زيغ الترك في شن الحروب على أوربا باعتبار أنهم يغتصبون أرضا ليست لهم، وبالتالي يجب حربهم ليس تحت راية الكنيسة وإنما تحت راية الإمبراطور.

المطلب الثاني: دور الدولة العالية في مساندة البروتستانت: نموذج تاريخي للإصلاح الديني (١٥٢٩ – ١٥٥٥):

لقد أثار حصار الترك لفيينا الدعوة إلى حملة صليبية ضدهم حيث توصل الكاثوليك والبروتستانت إلى صيغة تضمن استقلال كل طرف منهم بسيادته الدينية بشرط الاتحاد ضد الترك عسكريا، وقد حقق البروتستانت من وراء ذلك اعترافا كاثوليكيا بأنهم أصحاب ديانة رسمية وأساسية وأنهم أصحاب حركة سياسية لها معالم إقليمية واضحة ومحددة نتيجة للأهمية اللوجستية التي كانت تمثلها الولايات الألمانية والتي كان يسودها المذهب البروتستانتي، وهكذا تمت المساواة الدينية والسياسية الكاملة بين الكاثوليك والبروتستانت، وذلك بسبب التقدم التركي في قلب أوربا، وفي عام ١٥٥٥ تم الاتفاق على أن يشكل المجلس الإمبراطوري من عدد متساوٍ من كلا الجانبين للبحث في كل المسائل المختصة بالكاثوليك والبروتستانت وكل فرد لا يرضى بمذهب ولايته له أن يهاجر منها.

المبحث الثاني: الامتيازات الأجنبية النشأة والطبيعة: دراسة في العلاقات التركية الفرنسية:

يرى البعض أن أساس منح الامتيازات يرجع إلى الرغبة في تقرير علاقات تجارية بين الدولة العالية وبين الدول الأوربية حيث كانت هناك بعض الامتيازات التي منحتها الحملات الصليبية للتجار الغربيين في الدويلات التي أقامتها في الشرق، ولقد دفع مرسوم البابا بتحريم التجارة مع المسلمين الصادر عام ١١٧٩ إلى تقديم بعض الامتيازات إلى التجار التوراتيين، وهذه الامتيازات في طبيعتها ومضمونها تعبر عن اختلاف في الدين والآداب والقوانين، وخلاصة ذلك أن الامتيازات قصد بها تنظيم حالة الأجانب في دار الإسلام تنظيما متفقا مع مبادئ الشرع ومتجانسا مع سيادة الدولة وقوانينها، وقد منح الباب العالي هذا الامتياز لفرنسا عام ١٧٧٤ حيث منحت القنصل الفرنسي صلاحيات للفصل في قضاياهم المدنية والجنائية وأن يطبقوا القانون الفرنسي في ميراثهم، وقد شجع هذا الوضع إلى سعي بعض الدول الأوربية لتحقيق تبادل دبلوماسي مع الدولة العالية لكسر الاحتكار الفرنسي بما في ذلك أسبانيا والبرتغال اللتان كانتا أقوي دول أوربا في تلك الفترة.

المبحث الثالث: القانون الأوربي العام وعوامل تشكيل الجماعة الدولية:

كانت أوربا في عصر لويس الرابع عشر نوعا من الجماعة الدولية الكبيرة مقسمة إلى دول متعددة مرتبطة ببعضها البعض، فلكل منها نفس مبادئ القانون العام والسياسة (قانون عام موحد – توازن للقوى – دبلوماسية دائمة تستخدم كأداة للتعاون من خلال التنافس) وأن توسع تطبيق هذه المبادئ على الأمم الأخرى هو نتيجة للتوسع الاستعماري، لقد ساهمت حرب الثلاثين عام

(١٦١٨ – ١٦٤٨) وما تلاها من معاهدات صلح تحولت إلى مسألة أوربية عامة بمثابة تكوين أوربا الحديثة والقانون الدولي العام، حيث أقرت مبادئ الحرية الدينية وعلمانية الدول والاعتراف بمبدأ جون كالفن، وهذه العوامل لم تتوفر للأمم غير المسيحية خارج أوربا، ولقد كان لمعاهدات أوترخت عام ١٧١٤ أثرها في تحقيق مبدأ توازن القوى العادل بين دول أوربا، وتوصلوا إلى تشكيل مجلس أوربا لا يسمح بضم أي دولة إسلامية حدودية مثل الترك والتتر لهم بعد ذلك قرر المجتمع الأوربي التفرغ للحرب ضد الترك من خلال ثلاثة مشاريع؛ الأول هدف إلى معالجة الفوضى والانقسام في الجماعة المسيحية ويهدف المشروع الثاني إلى إقرار السلم الدائم في أوربا وهدف المشروع الثالث إلى الرد على الذين يشككون في عدالة ومشروعية الحرب ضد الترك؛ ثم كانت معاهدة فينا عام ١١٧٥ والتي دعمت قواعد القانون الدولي العام إلا أنها نبذت مبادئ ومذاهب الثورة الفرنسية، وبالتالي أهمل حق الشعوب في تقرير مصيرها، وعدلت خارطة أوربا من غير أن تهتم بمبدأ القوميات، ولكن هذه الاتفاقية نظمت نظام الملاحة في الأنهار التي تجري في أكثر من دولة، وتضمنت أيضا مسألة القرصنة وتجارة الرقيق وحماية المسيحيين في البلاد غير الأوربية.

الفصل الثاني: تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوربية:

ظل القانون الدولي عام وخاص بالدول الأوربية المسيحية حتى عام ١٨٥٦ فقد نصت معاهدة باريس في المادة ٧ أن الدولة العالية التركية هي أول دولة مسلمة تنضم لأسرة الأمم الملزمة بالقواعد القانونية الدولية فيما بينهم.

المبحث الأول: المسألة الشرقية في التنظيم الدولي الأوربي:

ترتبط السياسة الشرقية بالوجود الحضاري الإسلامي على أرض أوربا، وبالتالي تم التعامل معها بمنطق الرفض وعدم القبول.

المطلب الأول: دار العهد في وسط وشرق أوربا:

إن الهدف من دار العهد هو التواصل الحضاري وليس الاستبداد والسيطرة، وبالنسبة للدولة التركية فقد كانت دول شرق أوربا دور عهد تدفع الجزية وتمثل خط دفاع أولي ضد المعتدين الأوربيين، وكانت هذه الولايات الأوربية تتمتع بحكم ذاتي، ولكنها كانت ملزمة بمصادقة أصدقاء الدولة العليا ومعاداة أعدائها، وقد كانت هناك بعض التحرشات الحربية من جانب بعض هذه الممالك مما كان يدفع الدولة العلية بضم تلك الممالك عن طريق الحرب.

المطلب الثاني: معاهدة باريس ١٨٥٦ وقبول الدولة العلية في عضوية الجماعة الدولية الأوربية:

تعتبر هذه المعاهدة أنها أدخلت الدولة العليا ضمن هذه المجموعة الأوربية إلا أنه كان هناك ممارسات عملية على أرض الواقع سبقتها تمثلت في إقامة علاقات دبلوماسية بين الدولة العلية والكثير من الدول الأوربية، وقد نتج عن هذا الوضع أن الدولة العلية خضعت لالتزامين؛ الأول كل ما يتعلق بنظام أوربا العام وقانونها الدولي، والثاني المعاهدات الفردية التي تعقدها مع كل قوة مسيحية على حدة بصدد تنظيم تعاملات رعاياها داخل الأراضي التركية، والواقع يثبت أن الدول الأوربية قد أخضعت الدولة العلية من خلال إعطائها امتياز المحافظة على استقلالها وقبولها في المجتمع الأوربي. أما فيما يتعلق بحرية

الملاحة في نهر الدانوب كإحدى قواعد القانون الأوربي العام فنهر الـدانوب لـه أهمية خاصة حيث يشكل الدور الحيوي في تكوين الحدود بين الدولة العلية من ناحية وكل من النمسا أو روسيا من ناحية أخـرى، لـذلك قـرر مـؤتمر بـاريس ١٨٥٦ تدويل النهر بموجب المادة ١٥ واعتبار حرية الملاحة فيـه مـن القـانون الأوربي العام، وقرر المؤتمر تشكيل لجنـة أوربيـة تتـولى رعايـة النهـر وإعـداده للملاحة الدولية كما قررت معاهدة بـرلين ١٨٧٨ تأكيـد حيـاد ونـزع الـسلاح والقلاع على شاطئيه وحرمت الملاحة على السفن الحربية فيه.

المطلب الثالث: تطورات المسألة الشرقية في التنظيم الدولي الأوربي:

لقد سعت الجماعة الأوربية إلى منع التدخل الروسي في شؤون الدولـة العليـة سواء في شكل حماية الولايات البلقانية أو لحماية المسيحية في أنحاء الدولة العلية، ثم تحول الاهتمام الأوربي إلى تقطيع أوصال الدولة العلية لدرجة قيام هذه الدول بعقد مؤتمر بالأستانة عام ١٨٧٦ وقرروا عدم اشتراك الدولة العلية فيـه، وبـدأ تقسيم أملاك الدولة العلية. لقد قام قانون أوربا العام تجـاه الدولـة العليـة عـلى أسس تعزيز الهوية المسيحية للإمارات والأقاليم التـي كانـت تـشكل دار عهـد ورفض انضمامهم للجماعة الأوربية وتصفية الوجـود الحـضاري العـثماني عـلى أرض القارة الأوربية حيـث باركـت الـدول الأوربيـة مـا تقترفـه العـصابات والانتفاضات الأرثوذكسية والكاثوليكية من جرائم ضد المسلمين، واقتطعـت أراضيهم وطردتهم منها.

المبحث الثاني: معايير العضوية في الجماعة المتمدينة: نفي الآخر:

المطلب الأول: التمدين ومعايير العضوية في الجماعة الدولية:

المقصود بالتمدين هو الحياة الاجتماعية المركبة وعنصر الحكومة القادر على حفظ النظام على إقليمها وتفهم والتزام قواعد علاقاتها مع غيرها من الأمم من خلال المنظور الأوربي دون استبعاد الخصائص الفعلية والأخلاقية والعادات والأعراف الاجتماعية، وبالتالي فقد ميزوا بين نمطين من المجتمعات؛ الأول نمط المجتمعات البربرية ويمثلها الإمبراطوريات الأسيوية التي تعكس نمط التمدين على ما يخالف أوربا، والثاني نمط المجتمعات المتوحشة مثل قبائل الرحل في أفريقيا والتي لم تعبر بعد عن قدراتها على إنشاء حكومة قادرة على تكريس سيادتها الإقليمية؛ ووفقا لهذا المعيار تصبح القوى الأوربية صاحبة الكلمة العليا في تصنيف غيرها من الأمم والشعوب وتحديد طبيعة العلاقات القانونية التي تحكم تعاملاتها الدولية؛ لذا كانت الدول الأوربية تتعامل مع الدول الإسلامية بمبادئ القانون الأوربي في قضايا الأسرى والفداء مع عدم التعامل بتلك المبادئ في قضايا المنازعات، فالصبغة الوضعية بررت تفوق الدول الأوربية المتمدينة وخلق الإطار القانوني الدولي الذي يبرر استعمارها لغيرها وحماية مصالحها الاقتصادية، وكان هذا نتيجة لمؤتمر برلين ١٨٨٥ والذي حضره ١٥ دولة أوربية تصرفت على أنها السلطة المشروعة للعالم في الشؤون الأفريقية، وبذلك صاغت قوانين تسمح لرعاياها بالتمتع بامتيازات في الدول المستعمرة على ضوء عدم التكافؤ بينها وبين الدول البربرية والمتوحشة لذلك ليس للمواطن الذي ينتمي لبلد متمدين أن يفقد مواطنه تحت أي ظرف من

الظروف، ويمكن الاعتراف لأي دولة مستعمرة بأنها متمدينة إلا إذا قبلت الدولة فرض حماية عليها، وبالتالي سريان قانون الدولة الحامية عليها، وقد وصل حد انتهاك السيادة القانونية للدولة المستعمرة بأنه كان يتم محاكمة الأجانب حتى في الجرائم التي ترتكب ضد أبناء البلد المستعمر أمام القنصل الأجنبي.

المطلب الثاني: المسألة الاستعمارية ومعايير العضوية في الجماعة الدولية:

كان اهتمام القانون الأوربي العام منذ بداية الكشوف الجغرافية وحتى التكالب على القارة الأفريقية ينصب على مسألة توزيع الأقاليم القابلة للاستعمار بين القوى الأوربية حيث كان مؤتمر بروكسيل عام ١٨٧٦ يهدف إلى كشف الأقاليم الواقعة في قلب القارة ونشر الحضارة فيها، أما مؤتمر برلين ١٨٨٤ فقد تضمن تقرير حرية التجارة في حوض الكونغو وإلغاء تجارة الرقيق ووضع أسس جديدة لاحتلال سواحل القارة، وكانت دول الغرب ترسل شركاتها للعمل في تلك المناطق ثم كانت هذه الشركات توقع اتفاقيات حماية مع الزعماء الوطنيين وسرعان ما تتحول إلى مستعمرة على أساس فرض حماية الدولة التي تتبعها الشركة على كل الإقليم.

المبحث الثالث: التنظيم الدولي المعاصر: عضوية المنظمات الدولية والعضوية المقدمة للحضارة:

شهدت أوربا نهاية القرن ١٩ عددا من الاتفاقيات والاتحادات كانت بمثابة أصول للتنظيم الدولي الحالي، فقد عقدت في تلك الفترة ٢٥٧ اتفاقية، وفي هذه

الاتفاقيات اعتبرت الأمم المتمدينة نفسها هي التي تعطي هذه الصفة لغيرها، فعقد مؤتمرات لاهاي بين عامي ١٨٩٩ إلى ١٩٠٧ والتي انتهت إلى قيام عصبة الأمم، وهكذا برزت الحاجة إلى إنشاء قانون دولي جديد أساسه الإحساس بالمصلحة المشتركة لكل الأسرة الدولية، فظهر قانون المنظمات الدولية.

المطلب الأول: معايير العضوية في الجماعة الدولية المعاصرة: شروط العضوية في المنظمات الدولية: العضوية في عصبة الأمم:

تتكون عصبة الأمم من الأعضاء المؤسسين وأعضاء مدعوين وأعضاء غير أصليين، وهناك عضوية ناقصة، أما معايير العضوية في الأمم المتحدة تتمثل في أن تكون الدولة محبة للسلام وأن تكون دولة مستقلة، وبذلك يتم استبعاد المستعمرات والأقاليم التابعة، وبالتالي أن تكون قادرة على تنفيذ الميثاق راغبة فيه، ولقبول عضوية دولة جديدة لا بد أن يتم بناء على توصية مجلس الأمن.

المطلب الثاني: الوديعة المقدسة للحضارة: الانتداب في عهد عصبة الأمم:

يمثل نظام الانتداب نوعا من التوفيق بين أوضاع المستعمرات السابقة وبين الضم بالشكل التقليدي للقانون الدولي العام، ولقد كان تعيين القوى المنتدبة خاضع لاتفاقيات بين القوى الاستعمارية ذاتها على أن تلتزم الدولة المنتدبة بتحريم تجارة الرقيق وغيرها من أشكال العبودية والسخرة وتجارة الأسلحة والذخائر والمشروبات الروحية، وأن لا تقيم أي قواعد عسكرية أو بحرية على أن تقدم تقريرا سنويا عن الإجراءات، وأما نظام الوصاية في الأمم المتحدة فقد

أظهرت تجربة الانتداب أن الاختصاص التشريعي الذي منحه المجتمع الدولي لعصبة الأمم لتنظيم إدارة الأقاليم لم يستطع التغلب على الدول صاحبة النفوذ في العصبة، فلجأت الأمم المتحدة لنظام الوصاية الذي سلك في تنظيم إدارة الأقاليم طريق الاتفاق، وقد شمل نظام الوصاية الأقاليم المشمولة بالانتداب والأقاليم التي اقتطعت من دول الأعداء نتيجة الحرب العالمية الثانية والأقاليم التي تضعها في الوصاية دول مسئولة عن إدارتها وتتحمل دول الوصاية عددا من الالتزامات، ويمكن إنهاء الوصاية عندما تحصل الدولة على استقلالها التام.

خاتمة الدراسة: البوسنة والهرسك: مقدمات التحليل والتناول:

إن رفض قيام كيان سياسي له هوية إسلامية في هذه المنطقة من أوربا ليس بالموقف الجديد، وذلك لاعتبار أن هذه المنطقة هي منطقة التقاطع الحضاري، ومن هنا نهجت الحضارة الأوربية نهج التطهير العرقي حيث ربطت بين الإسلام والترك، واعتبرت المسلمين بقايا فتح أجنبي مغاير حضاريا ودينيا، ويجب طردهم لإعادة البلاد إلى أصحابها الشرعيين، بذلك تم الربط بين البوسنة والهرسك وبين السياسة الشرقية في جوهرها؛ ولذلك سعت الدول الغربية إلى جعل البوسنة والهرسك كدولة غير مركزية حيث يكون عليها وصاية من قبل الأمم المتحدة، وبالتالي ليس لها جيش ولا شرطة ولا صلاحيات سوى إدارة العلاقات الخارجية ونظام اقتصادي عام وعملة موحدة ومحكمة دستورية وجمارك مع تقسيمها إلى عشر أقاليم ليس بينهم تكامل اقتصادي مع إبقاء الأقاليم المسلمة مفصولة عن بعضها البعض، وتحتل مساحات صغيرة دون اتصال بالحدود الخارجية للدولة.

٢٤- د. أحمد العماوي: نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار؛ المغرب نموذجًا: (سلسلة الرسائل الجامعية "٢٠") ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م. ٦٤٣ صفحة.

مدخل:

قامت الحركة الاستعمارية المعاصرة بتفكيك الذات الحضارية الإسلامية ووظفت فيه تقنياتها العسكرية والمدنية لتفكيك عناصر قوة الحركة الإسلامية، وواصل الاستعمار حركته حتى إقامة النظام العالمي اللاتيني الجديد، وهذا الوضع أدى إلى طرح نظرية الاستعداد وهي رد فعل ضد الغزو الأوروبي الاستعماري.

الجزء الأول: المفاهيم المرجعية للغزو والاستعداد:

الباب الأول: مرجعية الغزو اللاتيني ونظامه.

الفصل الأول: نظرية البقاء في المرجعية الأيديولوجية للغزو اللاتيني المعاصر.

فكرة البقاء: النشأة والمضمون:

البقاء هو الهيمنة المطلقة على القوة والسيادة المطلقة على العالم بالقوة، والقيادة المطلقة للأمم والحضارات فقد تطور مفهوم القوة حيث أضيف للقوة العسكرية قوة الملك الذي تمثل في احتكار الذهب والفضة، ثم تطور ليعني الزيادة في الإنتاج الطبيعي، ثم أصبحت القدرة على التحول إلى الزيادة في الإنتاج الصناعي. أما تقنيات الغزو في النظام الاستعماري الحديث فقد انقسمت إلى قسمين: الأول تقنيات الغزو السياسي/ العسكري حيث تم تطويق العالم

الإسلامي وحرمانه من مرور التجارة عبر أراضيه وتحويله إلى دول صغيرة متناحرة، وكذلك نظام الغزو السياسي المدني المتمثل في نظام الحماية القنصلية (الحماية الفردية) ثم نظام الغزو الدولي المتمثل في تكتل التقنيات العسكرية والدبلوماسية والمالية وغيرها.

تقوم نظرية البقاء على عدد من المبادئ وهي مبدأ احتكار القوة ومبدأ التطور بالقوة ومبدأ الهيمنة العالمية ومبدأ شرعية الهيمنة ومبدأ الاستمرارية. إن أول من تناول نظرية البقاء في الفكر المغربي هو محمد بن الأعرج السليماني (١٨٦٨ / ١٩٢٦)، وذلك للتنبيه إلى تأثيرها في الصراع الحضاري وإلى فكرة القوة وفكرة الاستعمار، فذكر الدوافع التي تقوم عليها وهي طلب البقاء وطلب الهيمنة وطلب القوة، أما قوانينها فمنها الاجتماع والاتحاد في أمم وممالك، ومبدأ المراجعة أو تحديد التقنيات والهياكل ومناهج الحياة وتحقيق الوفاق أو التحالف الجامع، أما أصولها فإنها ترجع إلى نظرة فلاسفة أوروبا إلى الأرض باعتبارها بسيط واحد والناس أمة فيهم القوي والضعيف، وأن الإنسان يحب الأثرة لنفسه ولو هلكت البشرية جمعاء، وهذا هو الذي هيأ ظروف التنازع والصراع. أما مفهوم التنازع فهو سباق مرير هدفه احتكار الثروة ووسيلته هي القوة والعنف ونتيجته ظهور الأقوى، وأقسامه منها الخفي، وهو التناظر في وسائل الحياة ومنها الجهري بالتغلب العسكري. أما النتائج التي ترتبت على التنازع فمنها اكتشاف أصل القوة والتطور / التحديث، حيث كانت الثروة ثم الإنتاج

الطبيعـي ثـم العلـم والتكنولوجيـا، وقـسمت العـالم إلى عـالم يمتلـك العلـم والتكنولوجيا (عالم سيد) وعالم عاجز (مستعبد).

أما طبيعة الرأسمالية الاستعمارية فقـد تأسـست عـلى قاعـدة احتكـار الثـروة وتطوير وسائلها وقد أدى هذا إلى ظهور طبقتين اجتماعيتين متناقضتين؛ الطبقـة الرأسمالية والطبقة العمالية، وقد ساهم ذلك في تدمير بنيان الفـضائل وتخريـب العمران. بالتالي ظهرت حركة عمالية اشتراكية فاسدة ومتوحشة. وبالتالي تجـدد انتشار الحركة الاستعمارية واكتـساحها للعـالم بـأسره والتـي رأت أن اسـتمرار وجودها مرتبط بشن الحروب بـين الأمـم، وبالتـالي أصـبح الاسـتعمار عقيـدة راسخة يحملها الرأسماليون. ويرى السليماني أن إنقاذ العالم من الهلاك ممكـن إذا وقع العمل بشروط أربعة هي تطبيق مبادئ العـدل واحـترام الحقـوق وتقريـر المصير وإيجاد نظام عام، وكذلك فـإن اسـتمرار الرأسـمالية في احتكـار الثـروة سيؤدي عمليًا إلى فشل النظام الاستعماري.

الفصل الثاني: نظام الغزو اللاتيني المعاصر:

يقصد بنظام الغزو تكامل الخطط والتقنيات العسكرية والمدنية، ولقد طبقت فرنسا ذلك على المغرب العربي، فعسكريًا طوقت المغرب برًا وبحرًا لعزلـه عـن السودان الغربي، ثم احتلاله نهائيًا، ثم التطويق الجيو سياسي للمغرب، وأسباب ذلك ترجع إلى الموقع الجغـرافي الحـضاري للمغـرب المـسلم ودور المغـرب في الأندلس وفشل محاولات التنصير وتجدد الحركة الاستعمارية الأوربيـة وفـشل فرنسا في مستعمراتها بأمريكا الشمالية والهند وبـروز أهميـة المغـرب في العمليـة

الاستعمارية الجديدة ودخول خطة التطويق في الممارسة الإستراتيجية الفرنسية، أما أهداف التطويق فقد تمثلت في غلق بوغاز جبل طارق وغلق منافذ المغرب عبر الصحراء وعزله عن المغرب الأوسط شرقًا وحصاره من جهة، أما مراحل التطويق فالأولى بدأت عام ١٧٥٠م عندما سيطر الجيش الفرنسي على جزيرة عبد الله بن ياسين وتم عزل المغرب عن عمقه الأفريقي، وأما الثانية فامتدت بين ١٨٣٠ - ١٨٤٦م حيث سقطت الجزائر والمغرب، والأخيرة من ١٨٤٥ - ١٩٠٢م حيث أحكمت فرنسا سيطرتها على جميع المغرب العربي وعمقه الأفريقي.

أما نظام الغزو المدني فقد تم بواسطة آليات سياسية مثل سياسة الفتح الدبلوماسي وسياسة الحماية الفردية وسياسة الإصلاحات وسياسة تشجيع الحروب الأهلية والاستنزاف الداخلي، أما الآليات الاقتصادية فقد تمثلت في تقنية سياسة الاستيطان وتقنية السياسة المالية ومنها فرض العملة الأوربية ونهب العملة المغربية وسياسة القروض، وتقنية السياسة التجارية التي استغلت حاجة السكان في نشر التجار اليهود في أرجاء المغرب والذين اتفقت أهدافهم مع الأهداف الليبرالية والاستعمارية، فتطور دور اليهود ليكونوا شبكة لتوجيه الغزو التجاري الرأسمالي. ومن ناحية أخرى وضع السلطان المولى عبد الرحمن نظام الامتيازات التجارية ونظام تعدد التعريفة الجمركية ونظام الاحتكارات الرسمية، وقد نتج عن ذلك سقوط السلطان المولى عبد الرحمن تحت الاحتلال المالي والاقتصادي الأوربي الذي مهد للاحتلال العسكري.

الباب الثاني: المفاهيم المرجعية للاستعداد:

الفصل الثالث: مفهوم العلم من خلال دلالة التعريف النظري:

يتردد استخدام مصطلح العلم في الفترة التي تستعرض للدراسة لكن دون الاهتمام بالمفهوم، وبالتالي لا تتم مراجعة الدور الوظيفي له، وقد قدمت كثير من المؤلفات لمحات عن بعض أدوار العلم في تحسين وتطوير الحياة، وقد كان هناك غموض حول وظيفة العلوم الطبيعية. أما العلوم الشرعية فقد غلبت على العلوم الطبيعية، ومع ذلك كان هناك غياب عن الحديث عن مفهوم العلم الذي معناه استحضار علاقة العلم بشئون الحياة كلها، وبالتالي تصنف العلوم حسب قيمتها ووظيفتها وفعاليتها. ويمكن حصر وظائف العلم في قدرته على تحديد الحقيقة وعلى حل المشكلات وفعاليته في تحقيق الجديد. من تعريف العلم نلخص المضامين المعرفية التي يتأسس عليها البعد الفكري والحضاري والتاريخي للأمة، وهو يختلف من فترة لأخرى، ففي القرن السابع عشر كان يعني تحديد الماهيات معتمدًا على منهج تجريدي، وبعد ذلك اعتمد منهج الملاحظة وتتبع الوقائع، وفي القرن ١٩ أصبح يعني الابتكار والاختراع، ثم بعد ذلك أصبح يعني فعالية تهدف إلى حل مشكلات معينة.

لقد عانى المفهوم من أزمة عند علماء المغرب حيث لجئوا إلى أصول التعريفات القديمة مثل تعريف الفقهاء والمتكلمين الذي يعني أن العلم هو معرفة الحق بدليله. بالنسبة لتأصيل هذا المفهوم فقد عرفه علي السملاني بأنه رفع المضرة وجلب المصلحة، وهذا يرتبط بالعلوم الطبيعية التي وضع أصولها آدم وإدريس

ثم ورثها الإغريق منهم ثم ورثها المسلمون وطوروها، فهي الحكمة كما جاءت في القرآن الكريم. أما الراغب الأصفهاني فقد عرف العلم في القرآن الكريم من خلال تقديم المضمون الشمولي للعلم الذي يتضمن مضمون نظري ومضمون مادي ومضمون نقلي ومضمون مكتسب. أما السنة فتحدثت عن العلم باعتباره إما أن يكون آية محكمة أو سنة ماضية وفي الخبر لا أدري (فالفريضة العادلة أو لا أدري) تمثل العلوم المجهولة التي يجب البحث عنها لاكتشافها لأن الحياة لا تتحسن إلا بها، وهي ما أشار إليها القرآن بالتسخير الذي لا يتم إلا بمعرفة قوانين التسخير. فأسباب نكسة الأمة ترجع إلى التوقف عن البحث في قوانين التسخير التي تستمد من القرآن الكريم، فالاستعداديون (الإصلاحيون) في المغرب بدءوا بالحديث عن الدور الرسالي للأمة الذي يحقق صيانة نظام الوحدة وتحقيق الخبرة النموذجية وتحسينها باستمرار وخطاب العالم بالإسلام. هذا الدور الرسالي يتطلب اكتساب التقنية والتطور من خلال العمل بقوانين المماثلة في تحصيل القوة المتمثل في اختراع الآلات وإتقان العلوم العسكرية.

بالنسبة لمفهوم العلم من خلال دلالة أقسام العلم فقد قدم المشرفي محمد مفهومًا شموليًا يتضمن العلوم الطبيعية والرياضية والفيزيائية والكيميائية وعلوم العقائد والأدب والفن وعلم السياسة وهي التي يتحقق بها الإصلاح والاستعداد. وقد توصل إلى هذه اللوحة الشمولية من خلال نقده لتغيب علم الشريعة عن تنظيم العلاقة بين السلطة والمجتمع وغياب العمل بالأصول السياسية في النظام الإسلامي. أما مفهوم العلم من خلال المقرر المدرسي فقد

تميز بالخلط والتكريس وبالتالي، حدثت أزمة الفهم العلمي، وبالتالي أزمة المفهوم والمفاهيم والأفكار.

الفصل الرابع: مفهوم العلم من خلال معطيات الإنتاج التطبيقي:

العلوم التطبيقية هي العلوم القابلة للتطبيق والتجربة والتصنيع للانتفاع بها في الحياة. فيما يلي معطيات وصفية لبعض أنظمة العلوم التطبيقية للتعرف على معطيات الاستعداد في العلوم التطبيقية.

أولاً: معطيات العلوم الرياضية:

لقد شهدت قضية التوقيت اهتمامًا بالغًا أدى إلى اتساع مجال الاهتمام حتى انتقل من الفلك إلى الفضاء، هذا بالنسبة لأوربا. أما في المغرب فقد اهتم بالرياضيات عدد من العلماء مثل الحسن المشيشي وعبد السلام الأودي، وكل هؤلاء العلماء بينوا كيف طلب الإسلام من المسلمين أن يكونوا روادًا في المواقيت والحساب والفلك، لكن رغبة المسلمين لم تكن قوية في إدراك ذلك، وكان هناك سكون عميق مانع من إدراك العلاقة بين رفض السلبيات وشروط البناء التكنولوجي، وتقنيات الغزو والحصار (الداخلي والخارجي) وبالتالي لم يمثل مضمون الإنتاج الرياضي مضمونًا حقيقيًا للتجديد ولليقظة.

ثانياً معطيات العلوم الطبيعية:

إن استطلاع فهارس المكتبات الخاصة بالكتب الطبية يوضح أن غالبيتها كانت عتيقة المعلومات والنهج حيث لم يكن هناك إمكانيات الاستفادة من التقنيات

الجديدة ولم يكن هناك معطيات ذاتية مغربية للعمل بالتقنيات العلمية الإسلامية القديمة. لقد كانت هناك أسباب مانعة للمسلمين من التعامل مع اليهود والنصارى في الطب، منها مرض الكفر وفساد التصور والحرص على الاعتماد على النفس، لكن ذلك لم يمنعهم من البحث عن البديل الذاتي القوي. ولقد أكد القرآن الكريم على قواعد طبية ثلاثة هي فقط الصحة والحمية عن المؤذي واستفراغ المواد الفاسدة. مع ذلك لقد كان في الغرب جهل حقيقي في المعرفة الطبية يصل مستواه إلى درجة الجهل بالمبادئ العامة للطب والممارسة الطبية قولًا وعملًا.

ثالثاً: معطيات العلوم التقنية:

لقد كانت المؤلفات في هذا المجال خاصة بالمجال العسكري رغبة في الجهاد، لكنها كانت مؤلفات ضئيلة جدًا ولا تجد المهندسين والفنيين الذين يوفرون القاعدة التقنية للتنفيذ.

الفصل الخامس: مفهوم العلماء:

يطلق لفظ العلماء في المفهوم السلفي على الفئة الحاملة للعلم بالكتاب والسنة وما تأصل منهما؛ ولذلك صنفوا العلوم وجعلوها مراتب أعلاها الفقه والعقائد وأوسطها العقليات وأدناها العلوم الرياضية والطبيعية. لقد أكد القرآن أن وجود فئة العلماء من الوجوب وليس من الندب، وكذلك أسبقية العلم على الجهاد، وأن العلماء هم من يميزون المجتمع الإنساني عن البهائم، وأن الممارسة العقلانية للحياة لا تتم بدون علماء، وأن وجودهم حافظ للأمة الرسالية.

لقد أسس القرآن الكريم لمفهوم العلماء من خلال استخدام مصطلحات متنوعة كان في أحد مضامينها مفهوم العلماء، مثل مصطلح أمة وطائفة والفرقة، وكلها كانت تؤدي وظائف خمس هي الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتفقه في الدين. لقد أحاط القرآن والسنة العالم بمجموعة من الشروط والمعايير يصعب على كل قارئ أو دارس أن يلم بها، فالإسلام أطلق لفظ العالم على كل من حصل أي علم لكن بشرط العمل به، لقد ذكر ابن تيمية أصنافًا للعلماء وهي عالم بالله وليس عالمًا بأمر الله، وعالم بأمر الله وليس عالمًا بالله وعالم بأمر الله وعالم بالله، وهو الذي ينطبق عليه لفظ العالم حقيقة. أما الحجوي فقد قال إن الإسلام جعل لفظ فقيه خاصًا بمن عرف العلم المخصوص بأدلته حتى أن المقلد يعتبر عاميًا. فهناك العالم المطلق، وهناك العالم الفقيه، وهو العالم المجتهد، وهو إما مجتهد مطلق أو مجتهد مستقل أو مجتهد منتسب أو مجتهد المذهب أو مجتهد الفتيا. وقد ذكر كتاب "أعلام الموفقين" العالم المقلد وذم التقليد لأن ذلك إعراض عن نصوص الشرع والاكتفاء بتقليد الآباء أو تقليد من هو ليس أهلًا أو تقليد من لا يعلم. أما أسباب التقليد والانحطاط فترجع إلى الاكتفاء بكتب الأقدمين نتيجة للتقصير وسيطرة الاتجاه الصوفي على الاتجاه العلمي وهيمنة السياسي على الشرعي والاستبداد عليه وتحريفه للفقه وانقسام العلماء، وقد يأخذ هذا الانقسام صورة انقسام معرفي مثل انقسام العلماء إلى أصحاب الحديث وأصحاب الفقه وفي صورة انقسام مذهبي حيث انقسم العلماء إلى حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية.

إن العلماء لهم خصائص تميزهم عن المتفقهين، فالعلماء هيئة مرجعية أسسها القرآن الكريم لتقوم بالوظيفة الرسالية ويتميزون عن المتفقهين بوحدة الهدف ووحدة العمل والخشية من الله عز وجل، وبالتصديق المطلق لله ولرسله ورسالاته وبتحملهم مسئولية اكتساب جميع المعارف على الأرض لتحقيق شمولية العلم والمعرفة وباعتقادهم ربانية العلم والمعرفة، أما المثقف فهو مصطلح حديث دخل مع الفكر الاستعماري، وهو مصطلح ثقافي سياسي، ودوره الأكبر هو بلورة الرؤى والأفكار والخطط والإستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعي. وقد بدأ نشاط المتفقهين في العالم العربي على أيدي يهود ونصارى، وقلدهم بعض المسلمين الذين لم يريدوا استيعاب مفهوم العالم؛ لأن هذا يتطلب منهم العودة إلى الإسلام.

الفصل السادس: الاستعداد ومفرداته:

بالنسبة لظروف نشأة الاستعداد/ الحداثة فإن الغزو الأوربي الحديث استخدم تقنيات الإصلاح وتغلب بها على المغرب، فقد أدى ذلك إلى تشكيك المغاربة في التقنيات القديمة. لقد قصر علماء المغرب الحداثة على التقنيات العسكرية، ولكن أدركوا بعد ذلك أنها كذلك التجارية والمالية والفكرية، فالحداثة نشأت في الغرب نتيجة للصراع مع الحضارة الإسلامية، حيث بحثوا عن مصادر القوة في صراعهم مع الحضارة الإسلامية، والحداثة تعني تغيير وتجديد المفاهيم والتقنيات والأنظمة والمناهج والفنون والآداب، وقد ظهر مذهبان للتحديث، المذهب التحديثي الإحيائي والمذهب التحديثي الثوري.

ولقد تميزت الحداثة بأربع خصائص هي أنها ظاهرة تفردت بها أوروبا، وأنها قامت وتشيدت على أساس عالم مادي، وكذلك فإنها حققت مجتمعًا برجوازيًا جديدًا، وتتميز بالثورة على الأنظمة والعلاقات القديمة. والتقدم والحداثة مرادفان.

أما الاستعداد من حيث دلالته وتطوره فهو مصطلح يدل على المماثلة لاستعدادات الآخر على أثر احتلال فرنسا للجزائر، والقرآن استعمله في مضمون البحث عن القوة وتجديدها، فإعداد القوة عند المسلمين حقيقة محمولة على الوجوب وعلى التجديد حسب قوة الآخر في كل العصور. لقد طور علماء الغرب مفهوم الاستعداد إلى نظرية حقيقية للحداثة، لكنه يختلف عن الحداثة في أنه لا يدل إلا على القوة والخير والصلاح، عكس الحداثة التي تدل على أشياء فيها ضعف وشر وفساد. أما مرادفات الاستعداد فقد استعمل الكردودي مصطلح النظام كمرادف له، أما المشرفي محمد فقد استخدم مصطلح الإصلاح كمرادف للاستعداد، ومن المرادفات الأخرى مصطلح التجديد، وقد استخدمه عبد السلام اللجائي، وهناك مصطلحات أخرى استخدمت كمرادفات للاستعداد مثل الإبداع والابتكار والاختراع والترقي. لقد تطورت فكرة الحداثة في النصف الثاني من القرن ١٩ بالمغرب من ضرورة دعوة إلى مذهب في التطور إلى فكرة علمية صحيحة للحداثة بمفهومها الإيجابي والسلبي.

الجزء الثاني: نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار "المغرب نموذجًا":

الباب الثالث: الأصول التقنية للاستعداد بين التأصيل والمماثلة:

الفصل السابع: الجهاد والصلح في النظرية السلفية:

لقد خلق الغزو الأوربي للمغرب عددًا من القضايا شكلت تحديًا حضاريًا وهي قضية الجهاد والصلح وقضية الحماية القنصلية وقضية التجارة مع أوروبا والقضية الاقتصادية ودورها في المواجهة وقضية تحديث الجيش وقضية الاستعداد "نظام الجهاد". بالنسبة للجهاد فقد برز بعد سقوط الجزائر عام ١٨٤٠م وتداخل معها قضايا البيعة والوحدة والثورة، وقد استغل سلطان المغرب هذه القضايا للوحدة مع ثورة عبد القادر الجزائري، ولكن التفوق العسكري الفرنسي جعل السلطان يصادق على توقيف العمل بالجهاد وفك الوحدة الجيو- سياسية مع الجزائر، وبالتالي ألغى حق البيعة، وبعد انهزام المغرب أمام أسبانيا قبل السلطان أداء دعيرة بمبلغ ١٠٠ مليون بسيطة وعقد معاهدة صلح مع أسبانيا، وقد انقسم العلماء تجاه هذه الدعيرة بين الرفض المتشدد للاتجاه السلفي والاتجاه الواقعي الذي رفض الجهاد. فالاتجاه السلفي يرى أن دفع المال يقوي العدو ويضعف البلد وأن ذلك مرتبط بقدرة البلد على دفع الغزو وأن إنقاذ ثغر بإهلاك قطر يرجح مصلحة منع دفع الدعيرة. أما شروط المواجهة فتتمثل في توفير الطعام الكاف والسلاح اللازم ويمكن تدبير ذلك عن طريق إنشاء ديوان عام وديوان لجيش المجاهدين الشجعان. أما شروط النصر فهي أن يحترم الأمير مبادئ الميثاق الإسلامي ويصحح علاقته بالرعية على أساس العدل والحق وأن يعمل بمبدأ التوكل وأن يعمل بمبدأ الصدق

ويلتزم بإصلاح الرعية ظاهرًا وباطنًا. أما توجيه الدعوة للجهاد فقد كان هناك خطاب تقليدي حول الجهاد، وهناك من قدم برنامجا يتميز بالدقة والوضوح والعلمية والموضوعية، أما مصير هذا الاتجاه السلفي فانتهى إلى ثلاثة مواقف ؛ الأول نفى الجهاد والثاني صرح بأهمية الجهاد والثالث حدد تقنيات وآليات الجهاد.

أما أسباب فشل العلماء فترجع إلى عدم تخليهم عن التقليد بسرعة وعدم التزامهم بالعمل بروح الفريق وعدم فهمهم لقوانين علم الحركة في الإسلام وعدم فهمهم نظام العصر الحديث وطبيعته وتقنياته وعقلياته. أما الاتجاه الواقعي، وهو الاتجاه الرافض فقد مثله الشيخ السملالي الذي قدم نظرية مفادها أن الجهاد يجب أن يتوقف حتى تمام الاستعداد الكامل المتمثل في تحديث القطاع العسكري وتحكيم الواقع وأن رأي الأمير مقدم على رأي العلماء؛ لأن الجهاد تكليف يتطلب القدرة عليه، وأن الغرب يفتقر إلى أسطول بحري قوي. ومن أنصار الاتجاه الواقعي نجد الشيخ الناصري الذي قدم نظريته القائلة برفض الجهاد انطلاقًا من الفرق الشاسع في التفوق العسكري الأوروبي، وهنا يكون السلم أفضل من الجهاد، وهو لم يتحدث عن نقاط ضعف الآخر، وهو هنا يدعو إلى السكونية والانكماش والاستسلام.

الفصل الثامن: نظرية المماثلة في مفهوم النظام وتقنيات الجيش:

النظام كما حدده اللجائي هو الحرب الحديثة التي تتم بواسطة التقنيات الحديثة والقواعد الجديدة، وهو واجب بالكتاب والسنة، ودوافع ذلك أن العدو به برز، وبالتالي فإن اقتباس النظام (المماثلة) يقوي عنصر الاندفاع لدى المسلمين

لاستئصال العدو؛ لأن خلفية العدو الصليبية سولت لـه الهجـوم عـلى المغـرب عندما تفوق عسكريًا. فمبررات اقتباس النظام واضحة من تفوق العدو في القوة والتقنيات العسكرية وتشكيله تهديـدًا للعـالم الإسـلامي المتراجـع الـضعيف؛ ولذلك لا بد من اقتباس النظام الذي لا تتم حماية الدين إلا بـه. أمـا موجبـات النظام فقاعدة التوقعات في الفقه الإسلامي توجب العمل بأكثر التقنيات فعالية وتفوقًا في الأرض، ومن هذه القاعدة يجب الاستعداد بالنظـام، وهنـا يتوصـل اللجائي إلى نتيجة مفادها إما الاستعداد بعسكر النظام وإلا وقع الارتـداد عـن الإسلام؛ لأن في هذا الاقتباس دفع الخذلان عن الدين وإعلاء كلمـة الإسـلام على الكفر لتحقيق العالمية الإسلامية، وهذا مشروط بوجود القـوة في المـسلمين أمة ودولة؛ لذلك أوجب الفقهاء القتال بجميع أنواع الأسلحة التـي يمكـن أن يتوفر عليها الآخر؛ لذلك أجاز السملائي اقتبـاس تقنيـات العـدو. وهنـا بـين اللجائي أن مضمون القوة في القـرآن مـضمون متطـور رفيقًـا للعـصر وتطـور الآخر، وأن مضمون الاستعداد هو من الواجبات التي أشار إليها أصول الفقه، وكذلك رؤيته ضرورة الاقتباس من الآخر.

أما تصورات تحديث الجيش فقد تنبـه الـسلطان عبـد الـرحمن بـن هـشام إلى ضرورة تخصيص نظام خاص بالحرفة العسكرية. لكن كانت هناك عقبات تقف أمام أي تقدم عسكري وهي غياب الخـبرة التكنولوجيـة والعـسكرية وغيـاب النظام المالي وغياب الفعاليات العقلية، ومع ذلك فقد قدم بعض العلماء أصولًا يجب على الجند معرفتها مثل العلوم المتعلقة بميدان المعركـة والثبـات ومـشكلة

الغنائم والأسلوب والنقل وأسباب النصر من الالتزام بالصلاة والأخلاق الإسلامية والوحدة والنصر وغير ذلك، مع تجنب أسباب الهزيمة كالفساد والزنا واللواط والظلم والخروج عن قوانين الإسلام وغير ذلك.

الباب الرابع: الأصول المالية للاستعداد:

الفصل التاسع: نظرية المصالح المرسلة في تأصيل الشروط المالية للاستعداد:

تتعلق المصالح المرسلة بالمصالح العامة الطارئة وبالتالي فهي تمثل الإطار الفقهي المتفتح دائمًا على التجديد وتتميز بالطرح العقلي، ولقد استخدم السملائي العقل في التفريق بين الضريبة المطلوبة للتوظيف والمكس المحرم شرعًا محددا أن الضريبة تكون شرعية إذا استعملت في المصالح العامة العليا للأمة، أما المكس فهو يستعمل في المصالح الفردية الخاصة؛ لذلك اختار تعريف إمام الحرمين للمصالح المرسلة الذي هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجود أصل متفق عليه والتعليل المنضبط جائز فيه. ثم ربط المصلحة بمقاصد الشريعة، ثم اعتمد على مذهب الإمام مالك لتقديم إطار عقلي ومستقل للمصالح؛ لأن أحكام الإمام مالك تدور مع المصلحة مطلقًا، وهو يعتبر اختلاف البقاع والأشخاص والأوقات، ويميز بين مستوى مصالح الشريعة ومستوى مقاصد الشريعة، فالمصالح لا تتناقض مع أوامر الشريعة وأن العادي قادر على فهمها وتميزها.

بعد ذلك قدم موجبات الاستعداد والتوظيف والمماثلة منهـا أن الـصراع بـين الإسلام والكفر لا يتوقف أبدًا فهو غريزة طبيعية؛ لذلك استغل الغرب وسائل عديدة منها الاتفاقيات لتغيير هوية المغرب الإسلامية، ومن هنا أصبح توظيف المال واجبًا. ثم يقارن بين مضار الاحتلال ومضار دفع المال فيبين أن مضار دفع المال تكون على الجسد ومضار الاحتلال تكون على الـدين والقلـب، والـضرر الذي يكون على الدين والقلب أشد. لذلك فإن القوة العسكرية هي التي تعمل على إزالة هذا الضرر، وبالتالي فإن تحرير المغرب يبدأ بتحرير الجزائـر. أمـا فـيما يتعلق بالمصادر المالية للاستعداد فهناك مصادر ثابتة هي الزكاة وخمـس الغنيمـة وخمس الزكاة والفـيء ومـال الـصلح والجزيـة وخـراج الأرضـين (الأعـشار وغيرها) ومال من لا وارث له من المسلمين ومال المقتول ردة. أما المصادر المالية الطارئة فهي الضرائب غير الرسمية التي تخضع لقـانون الطـوارئ في الـشريعة الإسلامية، وهذه الضريبة تختلف عن المكـس الـذي هـو مـصادرة واحتكـار، ويحدد السملائي الفرق بين الضريبة والمكس، فإذا انتفعت بها السلطة وحـدها فهي مكس، وهذه الضريبة لكي تكون شرعية يجب أن تتعـين الحاجـة ويعجـز بيت المال عنها، وأن يتولى جمعها أهل الحل والعقد، وأن يتـصرف فيهـا الإمـام العادل، ولا تؤدي إلى ضرر أو إجحـاف. أمـا القيـاس فيؤكـد إمكانيـة فـرض الضرائب لحفظ الضروريات. أما الأدلة العقلية فمنها أن نظام الأمة لا يقوم إلا بالملك والملك لا يقوم إلا بالجند والجند لا يقوم إلا بالمال. أما السملائي فيقول إن تأسيس دولة يطرح الحاجة إلى نظام سياسي وقوة أمنية تحتاج إلى قوة عسكرية

عبارة عن أفراد يحتاجون إلى المال والتحديث أيضًا يحتاج إلى المال الذي يطلب لتحقيق الاستعداد، وتحقيق قدر المال موكول للملك أو من يباشر الشؤون المالية، أما من يتحمل المال فلا بد أن لا يكون هناك إجحاف في تحصيله.

الفصل العاشر: الاستعداد في التوظيف الرسالي للمال:

يعتبر توظيف المال توظيفًا علميًا الأساس الحقيقي لنظام الحداثة. ويمكن استعراض نظرية التوظيف الرسالي للمال على مستويين ؛ الأول مفهوم المال والثروة والثاني التوظيف الرسالي للمال في النظرية السلفية.

أولاً: مفهوم المال والثروة: المال هو ما ينشأ مما امتن الله به على عباده بسعي الإنسان في تحصيله، فهو سعي وإنتاج، والنقود هي ممثل للمال. وتطور مفهوم الثروة عند الأوربيين يبدأ بالمعادن النفيسة ثم الإنتاج الطبيعي ثم الابتكار التكنولوجي، أما الأصول التي يحتاجها الاستعداد فتتمثل في تطوير فكرة الإنتاج لفكرة ابتكارية، وبالتالي تعظيم ثروة الأمة وأن تعرف صناعة الفلاحة لكي تستغني الأمة عن غيرها، وكذلك القدرة على الإنتاج الصناعي. أما النقود فإن لها مبادئ يجب التعامل في ضوئها، فلا يجوز كراء النقود بالربا، ولا بيع النقود وهي التي يتم بها التبادل.

ثانياً: التوظيف الرسالي للمال: إن عدم توزيع المال بشكل يحقق العدالة الاجتماعية يؤدي إلى هدم النظام الجماعي وتفشي الممارسات الإقطاعية، لذلك اقترح الفقهاء عدة أنظمة للتوزيع الاجتماعي للمال منها نظام يتأسس على الأهداف الاجتماعية والأيديولوجية ونظام يتأسس على تحقيق الأهداف

الاستعدادية. ويمكن تحقيق ذلك إذا تجنبت السلطة السقوط في خطأ التمييز العنصري وتفضيل الأقارب والاحتكار الشخصي لمال الأمة. لذلك يرى الغلاق أن فشل توظيف المال توظيفًا منهجيًا كما فعل الصدر الأول في الإسلام ونجاح الأوربيين في ذلك هو سبب سقوط المسلمين ونجاح غيرهم، فالمسلمون فشلوا بسبب تسلط النظام الفردي الاستبدادي وتوجيه المال توجيها سيئًا. أما الأوروبيون فقد أسسوا الأطر المتنوعة من الرجال ونموا الخبرات العلمية؛ لذلك طرح اللجائي تطورًا للمال في الاستعداد يقوم على خدمة العلاقات الاجتماعية والسياسية عن طريق نظام البذل المالي الذي يتشخص في قيم السخاء والجود والإيثار.

الباب الخامس: الأصول السياسية للاستعداد وتطورها نحو فكرة النظام الحديث: الفصل الحادي عشر: الاستعداد في نظرية الأصول السياسية وأسلمة النظام:

لقد أوضح الغلاق أن الأصول التي يقوم بها الاستعداد هي أصول تقنية علمية منطقية مشتركة لم يخرج عنها الفرس أو الإغريق أو المسلمون، وهي ثابتة في المكان والزمان؛ ولذلك حدد أزمة المغرب في افتقاره لجيش منظم محترف وغياب النظرة العلمية في أصول القوة، وبين حجة ما ذهب إليه من خلال حديثه عن المنظومات السياسية لأصول القوة، فالمنظومة الأولى تقوم على أن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله تعالى، والمنظومة الثانية تعتمد على أن الملك بالجند والجند بالمال والمال بالخراج والخراج بالعمارة والعمارة بالعدل،

والثالثة تعتمد على أن العالم بستان سياجه الدولة والدولة سلطان تحيا به السنة والسنة سياسة يسوسها الملك والملك نظام يعضده الجند والجند أعوان يكفلهم المال. وهذه المنظومات تقوم على مبدأ القوة ومبدأ الأيديولوجية والمبدأ السياسي حيث ترتبط أجزاؤها ارتباطًا شرطيًا.

إن المنظومات الشرطية لا يمكن أن تحقق الاستعداد إلى على أساس المراجعة المتجددة، وأن هذه المراجعة تتحقق بالإسلام انطلاقًا من آية الملك **{**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**}** (الحج:٤١). ويرى الغلاق أن فساد الجهاز الإداري هو نتيجة خروج النظام على الشروط السابقة، وأن الخروج من الأزمة التي كان يعيشها المغرب يتمثل في اللجوء إلى الله وإقامة القسط وإظهار شرائع الدين ونصر المظلوم ومراعاة الفقراء والمساكين.

بعد ذلك يستعرض الغلاق مفهوم العدل في المنظومة السياسية للقوة، فالعدل النبوي هو العمل بنظام الشورى في الإسلام عن طريق وضع هيئة استشارية ليكون القرار السياسي شرعيًا. أما فيما يتعلق بأسلحة النظام فالسلطة في الإسلام لها أهميتها في تحقيق الأمن والاستقرار، ومن هنا اعتبر العلماء الدين والملك متلازمان، ومن هنا كانت الخلافة أفضل الأنظمة السياسية، ويتضح ذلك من مقارنتها بالملك الطبيعي الذي هو نظام السياسة الطبيعية، فالقوانين في هذه السياسة مفروضة من شخص واحد مستبد، وكذلك مقارنتها بالملك السياسي وهذه السياسة تكون القوانين فيها مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة

وبصائرها، وهنا في النظامين السابقين تكون القوانين وضعية، أما الخلافة فهـي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا بـه، فالخليفـة لـيس مستقلًا في هذا المركز أو مالكا له. وقد أسس القـرآن هـذا المركـز عـلى حقـوق متبادلة بين الأمة والخليفة، فالولاة مكلفون بـأداء الأمانـات، وهـي التكـاليف الشرعية مثل الحكم بالعدل، وللخليفـة شروط للكفـاءة القياديـة منهـا العلـم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام والعدالة الجامعـة وسـلامة الحـواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل وغيرها مثل النـسب القـرشي والحميـة في تجهيز الجيوش.

الفصل الثاني عشر: العدل والشورى في الأصول السياسية للاستعداد:

لقد فجرت الحماية القنصلية الفردية قضية العدل، مما جعل الغـلاق يتحـدث عن الظلم باعتباره سبب ضعف المغرب وانهزامه. أما مفهوم العدل فإنه يـدور حول معنى المساواة والمكافأة والتوازن، وهناك عدل مطلق يقتضي العقل حسنه، وعدل يعرف كونه عدلًا بالشرع. أمـا عـدل الله فهـو ميـزان الله الـذي وضـعه للخلق ونصبه للحق، وعدل الإنسان يكون تجاه نفسه وتجاه غيره، ففـي نفـسه يحملها على المصالح ويكفها عن القبائح ويحبسها فيما بين التجاوز والتقصير، أما عدله مع غيره فهو عدله في دونه وفي أعلاه وفي أكفائه. وخلاصة العدل النبوي العمل بالشورى، أما العدل الـسياسي فهـو ترتيـب عقـلي موضـوعي سـيأسي للحياة، فالعدل النبوي هو السياسة الشرعية، والعـدل الـسياسي هـو الـسياسة الإصلاحية. فمضمون حقيقة الخلافة العمل بالحق. ويرى اللجـائي أن العـدل

مع الكفر أفضل من الظلم مع الإسلام. أما مـصدر العـدل فـيرى اللجـائي أن مصدر العدل هو النظام فصلاح الرعية يكون بصلاح السلطان، وهناك نظريـة ثانية ترى أن أصل الصلاح والفساد هو المجتمع، وهناك نظرية ثالثة تجعل مركز التأثير والتغيير هم العلماء، وفساد العلماء هو الذي أدى إلى توظيف أوهامهم في استغلال النـاس، وذلـك لتحقيـق مكاسـب اقتـصادية، وهنـاك مجموعـة مـن الأحاديث تؤكد على أن العدل قانون في القـوة وأن الظلـم قـانون في الـضعف والانهيار.

أما نظرية الشورى فهي واجبة بالاقتداء بقوله تعالى **{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَـةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْـسِدُ فِيهَـا وَيَـسْفِكُ الـدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَـا لَا تَعْلَمُـونَ}** (البقـرة: ٣٠) للمشاورة لكي يعطي القدوة للبشر للعمل بالـشورى. فالـشورى قاعـدة مـن قواعد الشرع وهي من عزائم الأحكام ولذلك أرست الجماعة الإسلامية الأولى أسسها على الشورى؛ ولذلك كان عمل الخلفاء بالشورى أوجـب لأن الـشرع ورد بخصال فيها نظام الملك وهـي المـشاورة واللـين وتـرك الفظاظـة. ويـرى أحرون أن الشورى مهمة ولكنها غير ملزمة. أما نظام تطبيق الشورى فيجب أن يتم بواسطة هيئة علمية ؛ لذا يجب على السلطان أن يجمع إلى نفسه حملة العلـم. ثم تطورت فكرة الشورى في المغرب وحلت محلها فكرة النيابيـة التـي أدت إلى ظهور نظريات دستورية.

الفصل الثالث عشر: المجتمع والسلطة في الميثاق السياسي لتجاوز الشدة:

ربط العلماء التدهور الخطير بالمغرب بظروف الشدة وأرجعوها إلى أسباب انحراف طبائع المجتمع التي غلب عليها الغلظة والخشونة والعنف، وذلك بسبب إنهاك المجتمع بالضرائب وابتعاده عن الإسلام وغلبة الذهنية البدوية عليه، ولقد ساهم في ذلك الظلم السياسي والقهر والقمع والفقر والجهل والصراع القبلي، وهناك من يعتبر فساد الإدارة المغربية هو السبب في خراب المغرب وانهياره أمام الغزو الأوروبي، فالإدارة تولاها عمال من العنصر الأسفل المتصف بالفساد الأخلاقي والمنهجي والفكري والسلوكي العبثي الماجن وضحالة ذهنية. أما علاج الظلم المالي فيتمثل في مصادرة الأموال الزائدة عند الموظفين والمسئولين عمومًا بناء على حكم التوضيح حيث يحصي الإمام ما عند عامله حين يوليه ويأخذ ما اكتسبه زائدًا على رزقه. أما المعتقلون فإنهم يكثروا من ظلم العمال والولاة وعلاج ذلك يكون بفحص أحوالهم بعدل ونزاهة شرعية كاملة. ولتجنب ذلك فإن هناك حتمية للعودة لنظام الميثاق من خلال واجب العمل بشروط التمكين بالنسبة للأمراء وواجب العمل بقانون السياسة ومحاربة المعاصي وواجب العمل بالنصيحة.

أما إجراءات الشدة فتتمثل في حلول الشدة التي هي في مشاورة الفصحاء وثبات نية الأعوان وإقامة سوق العدل، ويتم ذلك أيضا من خلال وسائل التحكم في المجتمع من خلال احترام الدين واحترام المال والحكم باعتماد

النخبوية من الفقهاء ووجهاء القبائل والعشائر، وأن يبقى كل ذي رياسة على رياسته، ويتم ذلك أيضًا من خلال تصحيح العلاقات مع المجتمع بالعمل بمنظومة العدل والاعتدال والحق والاستصلاح. هناك أيضًا ضوابط للطاعة فالتمرد والعصيان له محدداته الفقهية؛ لأن الوحدة والاستقرار فوق كل شيء، فالطاعة أساس الجماعة. أما معيار الخلع أو الثورة على الأمير فهو الكفر البواح، لذلك فإن الطاعة واجبة رغم الجور، فالصبر على الظلم يرجع إلى أن فساد الأمير مهما بلغ فهو أقل من فساد الرعية، وكذلك وجوب الطاعة رغم الظلم المالي.

الفصل الرابع عشر: الاستعداد في جدلية التحديث والاستغلال:

أكد المغاربة على ضرورة التحديث، لكنهم انقسموا فمنهم من رأى أن التحديث يتم باقتباس تقنيات بعض الدول الإسلامية، ومنهم من اتجه إلى أوروبا وهؤلاء يؤسسون برنامجهم الدستوري على تحليل العلاقة وتلازمها بين مبدأ الاستقلال والتحديث والاستعداد، فالاستقلال يعني المحافظة على كيان المغرب ضد الضغوط الخارجية، ولا يمكن أن يتم الاستقلال بدون التحديث الذي يعتمد على فهم الخلفية التي تقوم عليها الحركة الاستعمارية والأوروبية الحديثة. لكن هذا الاتجاه كان يجهل التحديث الذي تقصده أوروبا ليس هو الاستعداد لذلك، فإن أعضاء هذا الاتجاه يرون أن الاستعمار قد يكون له فائدة للمحتل، وبالتالي يجب رفض كل الاحتمالات. لقد ظهرت وتضخمت النزعة القومية والوطنية بسبب الوعي بأسباب التخلف والفساد الذي جاء به الحكم

التركي وعجزه أمام التهديد والتفوق التقني العلمي الأوروبي، ومع ذلك فقد ظهر اتجاه يدعو للجامعة الإسلامية. لذلك فإن الاتجاه المضاد للجامعة الإسلامية يرى العبرة في الاستعداد بالتحديث، وإن العبرة التي يمكن استخلاصها من التاريخ البشري هي أن الصراع هو الذي يؤدي إلى التطور، وهنا يكون المطلب الاهتمام التحذيري "خذوا حذركم" والاستعداد "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" فنظرية الحذر في القرآن تقوم على ثلاثة أصول: الأول إصرار جامعة الكفر على الحرب ضد الإسلام، والثاني الحذر المستمر والاستعداد بالقوة والاستطاعة، والثالث مماثلة الآخر كضرورة شرعية.

٢٥ - د. نصر محمد عارف: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية "مقاربة إبستمولوجية" ١٤١٨/ ١٩٩٨. ٤٣٤ صفحة.

مقدمة:

إن الواسطة التي يستخدمها الباحث في دراسة الظواهر الطبيعية تتمثل في النظريات والمناهج وما تشتمل عليه من مفاهيم وفرضيات وعلاقات، وبالتالي فهي تحدد الشكل الذي يظهر فيه الموضوع، فيظهر من الحقائق ما يتناسب مع نسقه العام وما يقدر أن يصل إليه. ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل الموضوع نفسه يؤثر في النظرية المستخدمة في دراسته حيث يعدلها أو يضيف إليها ويطورها. وتختلف النظرية عن الأيديولوجية من حيث إن الأيديولوجية تتضمن مبادئ ثابتة، أما النظرية فهي تتضمن مفاهيم خاضعة باستمرار للنقد والتحليل والتفكيك وإعادة التركيب للتأكد من صلاحيتها، ومن هنا يتضح دور النظرية في أي علم من العلوم. فالنظرية تنطلق إمبريقيا من الواقع، ومع رسوخها وصمودها قد تتحول إلى أيديولوجية. ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة حيث لا تتعرض لظواهر سياسية بعينها، ولكنها تتعرض للنظريات المستخدمة في دراسة الظواهر السياسية من حيث مبحث المعرفة في مجال النظريات السياسية وكيفية تكوينها وتطورها وأسسها ومسلماتها وفرضياتها، وستتم المعالجة من خلال أحد الاقترابات (المداخل) التالية: الفلسفي والسيكولوجي والاجتماعي والتاريخي.

ولما كانت الإبستمولوجيا الغربية هي السائدة فقد سيطر عليها ثلاثة أنساق فرعية هي Gallic ومثاله الثقافة الفرنسية و Toutonic ومثاله الثقافة الألمانية و Saxonic ومثاله بريطانيا والولايات المتحدة وأستراليا وكندا وجنوب أفريقيا ونيوزيلاندا. بالنسبة للإبستمولوجيا فتهتم بالمعرفة العملية وحدها من حيث مبادئها وافتراضاتها ونتائجها والكيفية التي تتحول بها الأفكار الجنينية إلى أجزاء من أنساق معرفية، ثم تتحول إلى أنساق معرفية، ومن وظائف الإبستمولوجي أنها تدافع عن الحقيقة ضد الشك وتفسر كيف نمت معرفة ما نعرفه الآن. وتنقسم الإبستمولوجيا إلى شخصية تركز على علوم الإدراك واجتماعية تركز على الحقائق والنظم الاجتماعية للعلم والثقافة.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي للبحث العلمي في نظريات السياسة المقارنة:

لما كان ظهور نظريات السياسة المقارنة قد حدث في النسق المعرفي الغربي فإن هذا يستلزم التعريف بالمكونات المعرفية لهذا النسق، وأهم هذه المكونات هي المفاهيم؛ التي هي الأفكار التي تعطي أسماء وهي الأساس الذي يبنى عليه النظريات، وهي تنقسم إلى مفاهيم عامة لها نفس الدلالات في جميع الثقافات ومفاهيم خاصة وهي تستخدم في وسط جماعة معينة وليس خارجها ومفاهيم العلوم الاجتماعية وهي محددة بمجال هذه العلوم. لذلك سيتم تتبع هذه المفاهيم داخل النسق الذي نشأت فيه وباللغة التي كتبت بها.

المبحث الأول: مفهوم العلم Science:

بني مفهوم العلم في أصوله الإغريقية على طرفين، الأول الآلهة وهي تملك المعرفة ولا تعطي منها للبشر إلا القليل ودائما تخدعه، والثاني البشر الذي يحتاج إلى المعرفة ولكنه لا يعرف المعرفة الحقيقية ولا الزائفة ولذلك يحتاج إلى تمحيص المعرفة التي تعطيها له الآلهة. هذا التمحيص وحب الوصول إلى اليقين سيطر على مفهوم العلم في جامعات أوروبا في العصور الوسطى، وأضيف إليه المعرفة الكنسية المقدسة حتى القرن السابع عشر، وهنا بدا مفهوم Science قاصرا على العلم الطبيعي، وبدأ العلم يأخذ صورة المادية الميكانيكية، ووضعت القيم في مرتبة أدنى من الحقائق الإمبريقية، ومهد ذلك الطريق لظهور الوضعية المنطقية، وظهرت حلقة فينا التي قامت على أن الدين لا معنى له، وأصبح العلم خاليا من أية أبعاد غير منظورة أو غير قائمة على التجربة، وانتقل هذا التيار إلى العلوم الاجتماعية والفلسفة حيث ساد القول بأنه يمكن وضع حساب فيزيائي / كيميائي كامل للإنسان. وفي بداية النصف الثاني من القرن العشرين ظهرت حركة مضادة لحركة تجريد العلم من القيم (نزع القداسة عن العلم) مع الإقرار بأنه لا يمكن الإمساك بكل الحقيقة، وأن العلم ليس حقلا خاليا من القيم حيث أمكن استخدام المجتمع العلمي لخدمة سيطرة طبقات معينة على طبقات أخرى.

أما فيما يتعلق ببنية العلم ومقاصده فإن العلم يمكن أن يتصف بخاصية الإثبات الإمبريقي والتفسير المنطقي والحياد القيمي والجزئية والتراكمية والتركيز على الواقع الموجود والعملية والقابلية للتطبيق، وبالنسبة لبنية العلم

فهناك من يرى أنه عبارة عن كم من المعارف يتضمن القوانين والحقائق المتعلقة بحقل معرفي معين، وهناك من يرى أنه مجموعة من الإجراءات التي تحدد كيفية الوصول للحقيقة والتحقق منها، وهناك من حدد مسلمات للعلم وجعلها تتمثل في وجود الحقيقة الموضوعية والاعتقاد بوجود الوقت والمكان والرموز الحقيقية الواقعية، ولا بد من وجود هدف وغاية للعلم واعتبار العقل أداة للمعرفة والاعتقاد في وجود السببية. أما بنية العلم فهي محددة في الحقائق والقوانين والافتراضات والنظريات. أما مقاصده وغاياته فقد ارتبطت بمراحل تطوره، ففي مرحلة نزع القداسة عن العلم كان هدفه الانفصال التام عن الميتافيزيقا والدين وتحقيق الصيغة العالمية والموضوعية للعلم، أما في مرحلة إعادة الحجب والأستار للعلم فإن هدف العلم كان إيجاد معرفة منظمة حقيقية غير زائفة لها قدر من الثبات وعليها قدر من الإجماع بالواقع الخارجي، وقد توصل العلم في هذه المرحلة إلى قوانين الجوهر Substance (المادة) وهي الأبسط والأقدم، وهي تصنف المكونات الثابتة للمواد والنظم المتحققة في الطبيعة والقوانين الوظيفية، وهي التي تصف العلاقة بين مكونات المادة والنظم.

فيما يتعلق بتقسيم العلوم إلى طبيعية واجتماعية فإن ذلك يعود إلى القرن الثامن عشر، وهناك منظوران للتعامل معهما، الأول يرى أن منطق صياغة المفاهيم وبناء النظريات واختبار الفروض واحد في القسمين، والثاني، وهو التفسيري ويرى أن هناك اختلافا بينهما، ففي العلوم الاجتماعية لا بد من فهم الأطر الأخلاقية والدينية والتاريخية لأي مجتمع قبل دراسة أي ظاهرة اجتماعية فيه،

وبالتالي يقول البعض بعدم علمية العلوم الاجتماعية لعدم القابلية للتجريب أو إعادة تكرار الأحداث بصورة تامة وعدم إمكانية تعميم النتائج وعدم إمكانية تحييد القيم وصعوبة التنبؤ. فيما يتعلق بالعلم والموضوعية فإن إشكالية الموضوعية في العلم بدأت بالفرضية القائلة بأن هناك ثنائية حادة بين الحقيقة والقيمة، فالحقيقة موضع اتفاق بين الجميع والقيمة أدنى من ذلك. وقد ظهرت هذه الثنائية ضمن فرضيات الوضعية المنطقية، ومع أن هناك موضوعية متعلقة بالظاهرة ذاتها وهذه ليست محل خلاف كبير وموضوعية متعلقة بالباحث وهي محل الخلاف الأكبر. بالنسبة لموضوعية العلم في العلوم السياسية فهذا محل خلاف كبير حيث لا يمكن نقل ما توصل إليه علم السياسة الأوروبية إلى بيئات أخرى بنفس الدرجة؛ ولذلك فإن العلوم الاجتماعية عموما والسياسية خصوصا محملة بقدر كبير من القيم، أما موضوعية العلماء فهذا محل شك حيث لا يوجد دليل واقعي على موضوعية الباحث والتزامه بقيم العلم.

المبحث الثاني: النموذج المعرفي Paradigm:

يعتبر توماس كوهن هو أول من استخدم هذا المصطلح والذي عرفه بأنه مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكتيكات والتطبيقات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة أو مرشدا ودليلا يقود الباحثين في حقل معرفي ما، وهو جزء من مصفوفة تتكون من تعميمات رمزية وأبعاد ميتافيزيقية، والقيم والمعايير السائدة في الحقل المعرفي والنموذج المعرفي. فيما

يتعلق بالنموذج المعرفي وتطور العلم فإن تطور العلم وانتقاله من مرحلة لأخرى يرتبط بظهور نموذج معرفي جديد يحدث ثورة في بنية العلم من خلال ما يقدمه من حلول لمشكلات ومعضلات علمية لم يتمكن النموذج القديم من التعامل معها، أما النظريات القديمة التي كانت سائدة فيتم نقلها للنموذج الجديد بعد تعديلها. فيما يتعلق ببنية النموذج المعرفي فإنه يتكون من العنصر المفاهيمي والعنصر النظري وقواعد التفسير وعنصر تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالتناول وعنصر التحكم التكويني. وفيما يتعلق بسيادة نموذج معرفي في علم السياسة فإن معالم هذا النموذج غير واضحة لأن علم السياسة مجال للكثير من النماذج المتنافسة، وذلك راجع لتشابك عناصر الظاهرة السياسية.

المبحث الثالث: النظرية والمنهج:

تلتقي معظم التعريفات على أن النظرية نسق من المقولات المترابطة منطقيا وشبكة من التعميمات الاستدلالية من خلالها يمكن اشتقاق تنبؤات أو تفسيرات عن أنماط معينة من الأحداث المعروفة جيدا، أما بناء النظرية فلا بد أن يؤسس على نموذج معرفي تتأسس عليه مسلماتها ووجود بناء مفاهيمي واضح محدد متسق مع النموذج المعرفي ونابع منه ونمط من العلاقات المنطقية بين هذه المفاهيم التي تعرف إجرائيا في شكل متغيرات ومنهجية إمبريقية لاختبار العلاقات بين المتغيرات وتحليل المعلومات ثم تفسيرها ثم تقويمها. وللنظرية وظائف هي التعريف والوصف والتفسير. أما تصنيف النظريات فقد قسمها

ديفيد إيستون إلى التعميمات الإمبريقية والنظريات الوسيطة والنظريات العامة، وقسمها Kinloch إلى النظرية الشكلية والنظرية غير الشكلية، والنظرية الوصفية والنظرية التفسيرية، والنظرية العلمية والنظرية الأيديولوجية والنظرية الحدسية البديهية والنظرية الموضوعية، والنظرية الاستقرائية والنظرية الاستنباطية، والنظرية البنائية والنظرية الوظيفية، والنظرية الطبيعية والنظريات الاجتماعية.

بالنسبة للعلوم الاجتماعية فإن نشأتها مرتبط بإرجاعها إلى نظريات عامة، وبالتالي فإن التركيز يكون على النظريات الوسيطة، ومجال الحرية في العلم يجعل الباحث إما أن يسير في طريق النظرية العامة الشاملة أو طريق علم الاجتماع المحلي أو مجموعة عامة من المفاهيم الأساسية. فيما يتعلق بالمنهج فهو إجراءات وطرق الوصول إلى المعرفة التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث واختبار فرضياته، أما المنهجية فتركز على البناء المنطقي والإجراءات والوسائل العلمية في البحث وهي تساعد على فهم أبعاد الظواهر وتفسير العلاقة بين الرموز والواقع وتحديد العلاقة بينهما. بالنسبة لأحادية المنهج وتعدده يرى الوضعيون أن المنهج العلمي واحد في كل مكان وزمان، ولا فرق بين نظرية وأخرى طالما أنها ناتج لتطبيق المنهج العلمي، أما غير الوضعيين فيرون أن المنهج العلمي له جوهر واحد، ولكن له أشكال متعددة طبقا لنوع العلم المطبق فيه. إن المنهج في العلوم الاجتماعية لا يقف عند حد الوصف بل يتعداه إلى تقديم وصفه من خلال عوامل الترجيح والتركيز على متغيرات دون

أخرى، واستخدام ألفاظ معينة من اللغة تدفع في اتجاه معين مفضل لدى الباحث.

الفصل الثاني: الإبستمولوجيا المقارنة في الظاهرة السياسية:

لا يمكن أن يستقيم تحليل نظريات المقارنة في علم السياسة دون الإلمام بفلسفة المقارنة وأطرها الإبستمولوجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة.

المبحث الأول: ماهية المقارنة: المفهوم – المبررات – المقاصد:

لقد عرف جون ستيوارت مل المقارنة بأنها دراسة ظواهر متشابهة أو متناظرة في مجتمعات مختلفة، أو هي التحليل المنظم للاختلافات في موضوع أو أكثر عبر مجتمعين أو أكثر، أو هي بديل عن التجربة في العلوم الطبيعية، وتؤدي كثير من أهدافها. وفي مجال علم السياسة يستخدم مصطلح الحكومة المقارنة والسياسة المقارنة، فمرحلة الحكومة المقارنة ركزت على الدولة ومؤسساتها ودستورها ونظامها القانوني، ومرحلة السياسة المقارنة التي لم تقف عند حدود الحكومات بل قارنت بين الأبنية والعمليات السياسية داخل الدولة وعبر الدول أي التركيز على الظاهرة السياسية في مجملها، وأصبح يستخدم المنهج المقارن أو التحليل المقارن في مجال السياسة، ولقد أصبح المنهج المقارن أحد مناهج البحث العلمي بجانب المنهج التجريبي والمنهج الإحصائي ومنهج دراسة الحالة.

ومع ذلك فهناك عدد من الإشكالات تواجه المنهجية المقارنة وهي الخلط بين المقارنة الضمنية والمقارنة الظاهرة أو المقارنة الواعية وغير الواعية، والتحيز والانغلاق في إطار ثقافي معين وتنميط وتصنيف النظم السياسية عن طريق

إساءة التصنيف أو إيجاد فئات زائفة لا تعبر عن اختلاف حقيقي وإشكالية تحديد الوحدات القابلة للمقارنة، ولتجاوز هذه الإشكالية تم تقديم إستراتيجيات مثل إستراتيجية الاقتراب الإقليمي ونموذج النظم الأكثر تشابها ونموذج النظم الأكثر اختلافا أو تعارضا ونموذج وإستراتيجية المقارنة الثنائية. فيما يتعلق بمبررات المقارنة أو أسس شرعيتها فأولها المشترك الإنساني وخصائص الفطرة المتمثلة في أن المجتمعات البشرية مختلفة ومتنوعة، وأن لكل أمة أو شعب نمطا معينا للحياة وأن أنماط الحياة المختلفة تتكون من عنصرين هما الفطري والاتفاقي (العرف أو العادة) وأن لكل جماعة بشرية فلسفة خاصة وقواعد ومعايير خاصة بها، وأن المجتمعات البشرية جميعها تجري على سنن وقوانين وانتظامات عامة قابلة للفهم والتحديد، وهي لا تنتظم إلا بوجود حاكم ومحكوم. أما المقاصد العامة للمقارنة فإنها تتحدد وفقا لأنماط الأبحاث، وهذه الأنماط تندرج تحت ما يسمى نظرية علمية ونظرية سياسية ووصفية علمية ووصفية سياسية، وأما أهداف المقارنة فهي الأهداف المعرفية التي تسعى لتحقيق المعرفة وتوسيعها سواء بالذات أو بالآخرين، والأهداف العلمية والمنهجية وهي تحقق الضبط والتحكم في الظاهرة واختبار الفروض والنظريات، والأهداف العملية المتعلقة بالممارسة السياسية والتي تسعى لتأسيس النظم السياسية وصنع السياسة وتقويم السياسة والتنبؤ بالأحداث والاتجاهات.

المبحث الثاني: مستويات المقارنة وإشكالاتها المنهجية:

تتحدد مستويات المقارنة طبقا لمستويات التكوينات الاجتماعية الثقافية في المجتمع الإنساني وأنواعها، فمنها المقارنة عبر الأنواع الحية التي تقارن بين

الأنواع الحية والمجتمع الإنساني، والمقارنة عبر الثقافة حيث تتخذ الثقافة الإطار التحليلي للمقارنة، والمقارنة عبر المجتمعات حيث تتخذ المجتمعات وحدات للمقارنة، والمقارنة عبر القومية أو الوطنية حيث تتخذ مجتمع واحد وثقافة واحدة للمقارنة، والمقارنة عبر الدولية حيث تتخذ من الدولة إطارا للمقارنة، والمقارنة عبر التاريخ حيث تعقد مقارنة بين ظواهر داخل نفس الثقافة أو بين ثقافتين في فترات تاريخية مختلفة. بالنسبة للمقارنة عبر الدول والقوميات حيث تكون الدولة هي الإطار العام لهذا المستوى فقد تكون الدولة هدفا للبحث والمقارنة وقد تكون إطارا وسياقا عاما للبحث وقد تكون الدولة هي وحدة التحليل الأساسية. أما أهم الوسائل المنهجية المستخدمة في هذا السياق فهي المسح الاجتماعي والتحليل الإحصائي والاستبيان والمقابلة والملاحظة بالمشاركة والاقتراب التجريبي أو شبه التجريبي.

فيما يتعلق بالإشكالات الخاصة بالمنهج المقارن فهناك إشكالات تتعلق بالخطوات المنهجية للبحث المقارن عبر الدول مثل تحديد مشكلة البحث واختيار الدول موضع المقارنة وإشكالية اختيار وحدات المقارنة ومدى قابليتها للمقارنة وإشكالية صياغة الفروض وتحديد المتغيرات وإشكالية تحديد المفاهيم والتعريفات الإجرائية حيث إن لها طبيعة مغايرة أو مختلفة حسب الثقافة واللغة والبيئة وإشكالية تنوع رسائل جمع المعلومات فمنها الملاحظة بالمشاركة أو العمل الميداني والاستبيان وصياغة أسئلته، وكذلك المقابلة وأسئلتها والتحيز في المعلومة أو إشكالية السياق وإشكالية الشرح والتفسير، وهنا تختلف دلالات

التفسير والشرح وفقا لاختلاف البيئات للممارسة الواحدة. ويمكن التغلب على هذه الإشكالات من خلال دراسة كل ثقافة على حدة وتحقيق المواءمة بين المشكلة والحقل المعرفي المتعلق بها وضرورة وجود قاعدة معرفية للبحث. أما الإشكالات المتعلقة بالباحثين فتتمثل في كون قيم الباحث جزءا من الظاهرة الاجتماعية، وكذلك اختلاف الثقافات يؤثر على طريقة الباحث في التعامل مع الظاهرة، وكما أن هناك إشكالية تتعلق بطبيعة تكوين الفريق البحثي وكيفية إدارته وتمويله كما أن هناك إشكالية هيمنة ثقافة معينة على المسرح الدولي ودورها في توجيه الدراسات الاجتماعية.

المبحث الثالث: الأنساق المعرفية في نظريات السياسة المقارنة:

إن الباحثين في مجال نظريات السياسة المقارنة يؤمنون بأن أي نظرية في مجال السياسة المقارنة لا تفي بالشروط التي وضعها كوهن للنموذج المعرفي، وبالتالي فإن تناول نظريات السياسة المقارنة سيتم في ضوء النسق المعرفي المفتوح الذي يكون ولاء الباحث فيه للحقيقة الواقعية، وهنا يتم تقييم النظرية في ضوء قدرتها ودرجة تجريد معاييرها ومتغيراتها بالصورة التي تسمح للنظرية باستيعاب جميع الحالات موضع الدراسة، وكذلك يتم تقييم النظريات في ضوء النسق المعرفي المغلق الذي يقسم دول العالم إلى دول العالم الأول ودول العالم الثاني ودول العالم الثالث، ويستخدم هذا النسق إستراتيجيات في تحليل النظم منها وضع النظم السياسية على متصل تاريخي يعكس النظرة التطورية التصاعدية للتاريخ السياسي، ومنها تقسيم النظم السياسية إلى صندوقين بحيث يتم وضع أي نظام

في أي واحد منهما (غـربي – غـير غـربي – ديمقراطـي – دكتـاتوري)، وهنـاك إستراتيجيات أخرى تصنف الدول حسب العمليـات التـي تقـوم بهـا الـنظم (التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والاتصال السياسي)، وكذلك يـتم تقيـيم النظريـات في ضـوء النـسق المعـرفي المخـتلط المنفـتح في منطلقاتـه والمنغلـق في إستراتيجياته، حيث يبدأ بأطروحات منفتحة على مختلف أنماط الحياة في العـالم، ولا يقتصر على النمط الأوروبي، ويمثل هذا النسق نموذج فريد ريجـز والـذي قـدم تـصنيفا للنظريـات يقـوم عـلى محكـات أربعـة هـي الـسلطة التنفيذيـة والبيروقراطية والسلطة التشريعية والأحزاب، ونموذج بلونـدل حيـث صـنف النظم إلى ديمقراطية مقابل الملكية وليبرالية مقابل السلطوية وراديكالية مقابـل المحافظة، وفي ضوء هذا النموذج قسم النظم إلى الـنظم الديمقراطيـة الليبراليـة والنظم الشيوعية والنظم التقليدية المحافظة والدول النامية والـنظم الـسلطوية المحافظة.

المبحث الرابع: المصادر المعرفية لنظريات السياسة المقارنة:

لقد نشأت العلوم الاجتماعية ومنها السياسية في الغرب نتيجـة لتطـور علـوم الطبيعة، لذلك آمن علماء هذه العلوم بالقوانين الطبيعية واطراد التقدم والتغيير الاجتماعي والمفهوم الفردي للمجتمـع، لـذلك كانـت نماذجهـا المعرفيـة أكثـر إمبريقية؛ فمثلا نظرية النظم والتحليل الوظيفي هما نتاج لعلم الاجـتماع الـذي نقلهما عن الإنثروبولوجيا والتـي طـورتها مـن البيولوجيـا والميكانيكـا. ولقـد استمدت نظريات السياسة المقارنة معارفها من عدد من النماذج، أولها النموذج

العضوي الذي ينظر إلى المجتمع باعتباره نظاما عضويا يمكن معرفته من خلال القوانين الطبيعية والذي يتطور في خط تصاعدي من التقليدية إلى الحداثة والتصنيع، وبالتالي يمكن تنميط المجتمع إلى مراحل تطورية بشرط الحفاظ على نظامه، وهو نفس المنطلق الذي تنطلق منه الوظيفية البنائية، وثانيها النموذج الصراعي الذي يفترض أن المجتمع نظام من العناصر المتنافسة على تقسيم نظام العمل وعلى الموارد النادرة وصور الاحتكار وأن المجتمع في حالة مؤقتة من التوازن وأن العوامل المادية هي التي تحدد العوامل المعيارية، وبالتالي تحدد التطور الاجتماعي الذي يسير في مراحل محددة بصورة محكمة نحو زيادة الصراع، وثالثها نموذج السلوكية الاجتماعية الذي يقوم على عدة افتراضات أهمها أن المجتمع نظام تطوري وأن السلوك أو التفاعل الاجتماعي يتم تعريفه بالظروف المحيطة به وأنه يمتلك القدرة على التنظيم الذاتي والتطور الاجتماعي، ويؤكد هذا النموذج على المعنى المتضمن في الأخلاق البروتستانتية ويستخدم مفهوم الفردية في تحليل المجتمع الحديث.

الفصل الثالث: نظريات السياسة المقارنة من التقليدية إلى السلوكية:

يعود علم السياسة المقارنة في بداياته إلى أرسطو حيث يمثل بداية المرحلة الكلاسيكية وهي تمتد حتى أواخر القرن التاسع عشر وتلتها المرحلة التقليدية حتى ظهور الثورة السلوكية.

المبحث الأول: إسهامات الرواد والاقترابات التقليدية في السياسة المقارنة:

قدم أرسطو بداية لنموذج معرفي في حقل التحليل السياسي المقارن تميز بالإبداع الفردي والتركيز على قمة النظام السياسي وسيطرة المنهجية الانطباعية

وتعدد وتنوع المناهج وإستراتيجيات التناول وارتباط الظاهرة السياسية بالعلوم الاجتماعية والفلسفة. وقدم إطارا نظريا للمقارنة قام على تحديد المشكلة وتجميع حالات متعددة وتصنيف هذه الحالات وبناء قانون للربط بينها، أما منتسكيو (القرن ١٨) فقد دمج بين المنطق والملاحظة وربط بين البيئة الجغرافية والتاريخية والاقتصادية وأثرها على النظام السياسي فقدم تصنيفا للحكومات ركز على أنماطها وطبيعتها ومبادئها البنيوية ووظائفها وظروف قيامها وانهيارها، فقدم ثلاثة أنواع من النظم هي الجمهوريات والملكيات والنظم الاستبدادية، أما ألكس دي توكفيل (١٨٠٥ – ١٨٥٩) فقد صنف النظم السياسية وفقا لمعيارين هما وجود الحرية أو عدم وجودها، وعدد الذين يشاركون في العملية السياسية، أما كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٤) فقد قارن بين الظواهر عبر المجتمعات والثقافات والتاريخ في ضوء محكات هي نمط وعلاقات الملكية وتقسيم العمل وعلاقة الدولة بالمجتمع والهدف من الإنتاج، أما ماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠) فيرى أن فهم الحقيقة كما هي في الواقع يمثل إشكالية تتمثل في قطع جزء من الظاهرة لدراستها ولكي نتغلب على هذه الإشكالية نسعى إلى تقديم أنماط مثالية من خلال التركيز على الاختلافات بين الوحدات موضع المقارنة وجمع المادة الإمبريقية التاريخية والمقارنة المبنية على تفسيرات سببية مطلقة والتركيز على الأنماط المثالية في السياسة، وقد قدم أنماطا مثالية هي البيروقراطية والأبوية والحكم المقدس والقيصرية البابوية.

بالنسبة للمرحلة التقليدية فقد تضافرت عدة عوامل في بلورة ما يشبه النموذج المعرفي أهمها أعمال منتسكيو وماركس وفيبر وظهور المدرسة الوضعية المنطقية في الفلسفة والتركيز على الدولة القومية بالمفهوم الأوروبي مع اعتبار الأمريكيين أنفسهم أرقى مرحلة للتطور السياسي لأن علماء السياسة الأوروبيين كانت منطلقاتهم قانونية، ولقد برزت في هذه المرحلة مدارس فكرية في علم السياسة هي المدرسة المثالية الرشيدة التي قامت على عدد من المسلمات، وهي حتمية انتشار المؤسسات الديمقراطية وتجانس المصالح بين الشعوب والأساس الرشيد للسلوك الإنساني، ثم كانت المدرسة الوضعية المادية التي قامت على الشك في إمكانية الوصول إلى تعميمات ومقارنات واستقراءات تعم العالم مع التركيز على الظواهر المحددة بصورة تفصيلية، وفي ظل هاتين المدرستين ظهرت ثلاثة اقترابات (مداخل) وهي التحليل السياسي التجريدي أو المثالي والتحليل القانوني والتحليل المؤسسي. لقد اتسمت المرحلة التقليدية بعدد من السمات وهي غلبة الطابع الوصفي وغلبة الطابع المؤسسي القانوني والاقتصار على النظم الغربية في المقارنة والاتجاه المحافظ والاقتصار على الجانب النظري وفقدان الحساسية المنهجية.

المبحث الثاني: المنظور الطبقي والنظريات المقابلة؛ النخبة والجماعة:

بالنسبة لنظرية التحليل الطبقي فقد أرجعت مسلماتها إلى أرسطو حيث بدأت مع ماركس الذي قدم خليطا غير شرعي بين العناصر الاجتماعية والفلسفية، إلا أنها لم تلق نفس الاهتمام الذي لاقته نظرية التحليل النخبوي ونظرية الجماعة،

وذلك لنقص التحليل السياسي في كتابات ماركس نفسه وعدم لعب الطبقات دورا بارزا في السياسة الأمريكية وارتباطه بالتحليل الطبقي وبالأيديولوجية الماركسية؛ لذلك قللت الحركة السلوكية من استخدام التحليل الطبقي لصعوبة تطبيقه في سياقات أوسع في التحليل السياسي المقارن، أما الوحدات الجزئية لنظرية التحليل الطبقي فهي التحديد لمفهوم الطبقة كوحدة التحليل الأساسية للمنظور الطبقي من خلال علاقة الطبقة بالإنتاج، وعلاقة الطبقة بالمحددات غير الاقتصادية، وعلاقة الطبقة بالقوة. أما مداخل التحليل الطبقي في المجتمع الرأسمالي الغربي فمنها المدخل الثنائي والمدخل الثلاثي والمدخل الرباعي والمدخل السداسي والمدخل الذي يساوي بين الطبقة والجماعة. أما مداخل التحليل الطبقي في العالم الثالث فمنها البناء الطبقي الهرمي والبناء الطبقي الهيراركي والبناء الطبقي التبادلي أو التداولي، أما مدخل الصراع في التحليل الطبقي فإنه يتأسس على أن كل مجتمع يعرف في كل نقطة من تطوره عدم إجماع وصراع، وكل عنصر في المجتمع يقدم مساهمة في عدم تكامله وفي تغيره، وكل مجتمع يقوم على قهر بعض أعضائه للآخرين.

فيما يتعلق بنظرية النخبة فهي تركز على خضوع سلوك المجتمعات الصغيرة نسبيا بصانعي القرار السياسي أكثر من تركيزها على القواعد المؤسسية الحكومية الرسمية، وهي تقوم على مجموعة من المسلمات هي أن كل المجتمعات دائما تنتظم حول قيم معينة، وكل النظم السياسية تنقسم إلى حكام ومحكومين وأن كل مجتمع يضم عددا من النخب، ولقد قامت هذه النظريات على مجموعة من

الأصول مثل من يحكم وصفاته وعلاقته بمجتمعه وكيف يحافظ على حكمه. أما ماهية النخبة فقد تم تقسيم الناس إلى الطبقة الدنيا وهي الأقل ذكاء والطبقة العليا وهي الأعلى وهي النخبة، والنخبة تنقسم إلى نخبة حاكمة ونخبة غير حاكمة، وقد تكون هناك نخبة عسكرية ونخبة دينية ونخبة اقتصادية. . . إلخ. أما مداخل تحديد النخبة في التحليل السياسي المقارن فمنها مدخل الملاحظة التاريخية ومدخل المنصب الرسمي ومدخل صنع القرار ومدخل السمعة، ولفهم طبيعة النخبة لا بد من معرفة خلفيتها الاجتماعية وسلوكها ومنظورها لنفسها وللعالم والخصائص الشخصية لأفراد النخبة، ومع هذا فإن نظرية النخبة تواجه عددا من الإشكالات مثل عدم حسمها للعلاقة بين الظاهر والحقيقة وتعدد المصطلحات التي تعبر عن معنى واحد مع صعوبة الحصول على معلومات من النخبة.

بالنسبة لنظرية الجماعة فهي تقوم على مسلمات التحليل الطبقي، إلا أنها ترى أن المجتمع منقسم بصورة رأسية وأفقية إلى جماعات، ولقد تم تقديم الجماعة على أسس الحجم وكثافة نشاطها وتكنيكاتها في نشاطها وعلاقة الجماعة بالجماعات الأخرى مع التركيز على مفهوم الضغط، أما ماهية نظرية الجماعة فهي تدور حول مفاهيم جماعة المصلحة وجماعة القوة وجماعة الصراع ضمن سياق مفهوم التعددية الديمقراطية مع التركيز على دراسة وتحليل علاقة الجماعات بعضها ببعض، وقد تم تصنيف الجماعات إلى جماعات المصالح التضامنية وجماعات المصالح المؤسسية وجماعات المصالح غير المنظمة وجماعات المصالح الوقتية،

ومع بروز تأثير العوامل الاقتصادية تم تعديل النظرية في صورة نظرية السلع الجماعية.

المبحث الثالث: الثورة السلوكية في حقل السياسة المقارنة:

لقد مهدت عوامل عديدة لظهور الثورة السلوكية تمثلت في رغبة المدرسة الوضعية المنطقية في الوصول بالعلوم الاجتماعية إلى حالة العلوم الطبيعية، وكذلك فشل الاتجاه التقليدي في حل معضلات الحياة الأوروبية وظهور دكتاتوريات مثل النازية والفاشية، لذلك طور علماء الاجتماع الأمريكيين ما يعرف بالهندسة الاجتماعية لتحقيق الرفاهية العامة للمجتمع من خلال تطبيق المعرفة العلمية في تحديد المشاكل الاجتماعية وتفسيرها، وقد حدثت ثورة سلوكية بعد الحرب العالمية الثانية حيث بدأت تدخل حقول العلوم السياسية مفاهيم ومناهج مستمدة من علم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس وبدأ التركيز على الأبعاد السلوكية، وتم تجاوز الأبعاد القانونية والمؤسسية وظهرت بعض الدراسات بين الحقول بالإضافة إلى دراسات المناطق، وقد ركزت العلوم السياسية انطلاقا من الحركة السلوكية على الانتظامات والإثبات والتكنيكات الكمية، وتحديد القيم والتركيز على النظم والعلم الخالص والمتكامل، ثم برز حقل السياسة المقارنة الذي استخدم إستراتيجية تقوم على أساس أن المقارنة يمكن أن تتحقق بصورة واقعية من خلال التركيز على شرائح من العملية السياسية مع توجيه الدراسات إلى عمليات سياسية متحركة، ولقد تم تحديد وحدات أساسية للمقارنة بين النظم هي وضع النظام والبيئة أو محيط النظام

والنخبة وعملية صنع القرار ومفاهيم السلطة والشرعية والسياسات العملية وأداء النظام.

المبحث الرابع: نظريات السياسة المقارنة في المرحلة السلوكية:

لقد أوضحت السلوكية أن السياسة هي انعكاس لنظم اجتماعية معينة وأن النسق السياسي هو نسق من التفاعلات يسوده نوع من الاعتماد المتبادل بين مكوناته، وظهرت في هذا الحقل مجموعة من النظريات منها نظرية النظم والتي بدأت بنموذج ديفيد إيستون، والذي تطور إلى النموذج الاتصالي لكارل دويتش ثم صياغة ألموند، فنموذج ديفيد إيستون نقل النظرية العامة للنظم من الحقول الأخرى، والذي اعتبر العملية السياسية مكونة من عدة عناصر وهي عناصر الهوية أو الكينونة المتمثلة في وحدات النظام السياسي والحدود، وعناصر المدخلات والمخرجات والتي هي مدخلات تتكون من مطالب ومساندة عملية تحويل تتم داخل النظام السياسي بعد استقباله للمدخلات ومخرجات، وهي عبارة عن استجابة النظام السياسي للمدخلات وتغذية استرجاعية، وقد وجه نقد لهذا النموذج تمثل في أن هناك مدخلات تأتي من داخل النظام وأن هذا النموذج لا يراعي بعد تكامل النظام. أما نموذج كارل دويتش فقد أضاف إلى نموذج إيستون وجود علاقة بين هذه المكونات عبارة عن معلومات وقنوات اتصال، ثم هناك المعلومات والرسائل القادمة للنظام من البيئة، فإذا كانت المعلومات والرسائل ثقيلة طالت الفترة وقلت كفاءة النظام. بالنسبة للنظرية البنائية الوظيفية فتعود إلى مصادر أربعة هي البنائية الوظيفية في الأنثروبولوجيا

كما صاغها راد كليف ومالينوفسكي، ونظرية الجماعة كما صاغها ترومان، ونظرية النظم كما صاغها إيستون. وتقوم هذه النظرية بتحليل الظاهرة السياسية على مستويات ثلاثة هي مستوى النظام ومستوى العملية ومستوى السياسة، وقد قدم لها ألموند خمس وظائف وهي التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والتعبير عن المصالح وتجميع المصالح والاتصال السياسي. ويمكن المقارنة بين النظم السياسية من خلال خصائصها المشتركة وهي التمايز البنائي والوظائف والتعددية الوظيفية والاختلاط بين التقليدي والحديث.

الفصل الرابع: نظريات السياسة المقارنة في مرحلة ما بعد السلوكية:

نتيجة لعدم قدرة النموذج المعرفي السلوكي على حل جميع الإشكالات بدأت حركات جديدة تنفتح على تجارب العالم الثالث وعلى التقاليد الماركسية فانتقل النموذج المعرفي إلى مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد السلوكية.

المبحث الأول: ما بعد الحداثة وما بعد السلوكية:

بسبب فشل التنموية ونموذجها المعرفي لاعتماده على ثنائيات مثل نظم غربية ونظم غير غربية وصناعية وزراعية، بدأت أطروحات جديدة تظهر لتحدد معالم نموذج معرفي مخالف للسلوكية، وهذه الأطروحات هي الثقافية والفعل الاجتماعي وعلم الاجتماع التاريخي. لقد بدأ ظهور اهتمام ينمو بصورة متزايدة لحكمة المجتمعات التقليدية التي استمرت آلاف السنين في مقابل المجتمع الحداثي، وذلك تطلب تخطي الحداثة إلى ما بعد الحداثة التي تتضمن وحدة جديدة بين العلم والأخلاق والجمال والدين، وترفض رؤية الحداثة للعلم

كمذهبية أعطت لنفسها حق الانفراد بتحديد وبناء رؤية العالم. إن الحداثة تشير إلى موجة الحركات التجريبية في الفنون والثقافة والفلسفة، وقد مرت بأطوار أربعة هي طور التنوير والطور الجمالي والطور البطولي والطور العالمي في التحديث، أما ما بعد الحداثة فيمكن اعتبارها طورا خامسا لها، والذي ظهر فيه ثلاثة اتجاهات وهي المحافظون الجدد واتجاه مقاومة آثار ما بعد الحداثة، واتجاه قبول آثار ما بعد الحداثة، وهذه الاتجاهات لم تسع إلى تحطيم أسس الحداثة المتمثلة في الكونية أو العالمية والتمركز حول الذات والرغبة في الوصول إلى حقيقة مجسدة في الواقع. لما كانت ما بعد الحداثة تمثل البعد العلمي المنهجي للحداثة في طورها الأخير، وكانت هناك انتقادات وجهت للسلوكية تمثلت في فشلها في توسيع نتائج التجربة الحيوانية إلى عالم السلوك الإنساني، وفشلها في تحقيق علمية العلوم الاجتماعية التي تجعلها مثل العلوم البيولوجية، بالتالي ظهرت ما بعد السلوكية التي قامت على التعاون والتواصل بين الحقول المعرفية والتعاون والتفاهم بين المجتمعات، والتركيز على مفهوم الدولة. أما تجاوز المرحلة السلوكية إلى ما بعد السلوكية في السياسة المقارنة ذلك لأن نموذج المرحلة السلوكية التنموي كان غير محدد أو منضبط ومتحيز أيديولوجيا وأزمة العالمية في التحليل السلوكي المقارن والطبيعة الاختزالية للنظريات السلوكية وإشكالية الحياد العلمي والإشكاليات النابعة من الواقع السياسي للبنية الاجتماعية.

المبحث الثاني: الأطر النظرية للسياسة المقارنة في مرحلة ما بعد السلوكية:

لقد ظهرت نظريات ما بعد السلوكية في رحم السلوكية ثم تطورت ونمت وعدلت مسلمات السلوكية، ومن هذه النظريات نظرية التبعية وهي ترى أن تخلف دول العالم الثالث ناتج عن التحكم القليل لها على قوى السوق والتي تسيطر عليها الدول المتقدمة، فمشاكل العالم الثالث هي نتيجة طبيعية لتنمية العالم الأول. أما أصول نظرية التبعية الفكرية فتتمثل في أن تقسيم العمل في المجتمع هو الحقيقة الاجتماعية الأولى، وأن النشاط السياسي يتم من خلال الطبقات والتحيز المبدئي ضد بعض الظواهر الاجتماعية، وهناك مدخل التحول من البيروقراطية السلطوية إلى الإصلاح الهيكلي والتحول الديمقراطي، ولقد تعرضت هذه النظرية للنقد من حيث إنها تركز على عنصر واحد ومدى تعلقها بأية نظم. بالنسبة لمدخل الماركسية الجديدة فيرى أن الدولة لا تتحكم في الإنتاج مباشرة، ولكنها تعتمد على التراكم الرأسمالي الذي يولد الفائض من خلال الضرائب الذي تستطيع به الدولة تمويل أنشطتها، حيث إن الدولة هي أداة الطبقة المسيطرة. أما مدخل الاقتصاد السياسي فيربط النظم السياسية بمستويات التنمية الاقتصادية مع وجود عدد من الشروط لتحقيق الديمقراطية السياسية منها سيطرة اقتصاديات السوق ووجود مستوى اقتصادي وتكنولوجي وتعليمي وتمدن عال وتعددية اجتماعية. أما مدخل الكوربراتية فهو اقتراب منهجي في البحث يلعب دورا في العملية السياسية، ويساهم في بناء النظرية

ويركز على العلاقة بين المصالح والوسائل المتبادلة بين الدولة والجماعات وعلاقة الجماعات بعضها ببعض، وقد دارت الكوربراتية دورة كاملة من أيديولوجية تدافع عن الاستقلال الذاتي للمنظمات ضد سطوة الدولة إلى أيديولوجية للسطو على المنظمات المستقلة وقهرها. أما مدخل علاقات الدولة – المجتمع فهو يسعى لتحقيق سيطرة الدولة على كل منظمات المجتمع الرسمية وغير الرسمية التي تمارس الضبط الاجتماعي، ويتم تحقيق السيطرة من خلال تحقيق الطاعة والانقياد من الشعب للدولة وتنظيم الشعب في مؤسسات والحصول على الإقرار بالشرعية.

المبحث الثالث: الاستمرار والتغير في حقل السياسة المقارنة:

لقد تغلغلت الثورة السلوكية في دراسات السياسة المقارنة لكن هناك انفصالا بين الأطروحات النظرية المنهجية من ناحية والدراسات التطبيقية من ناحية أخرى، ومن الملاحظ أن دراسات السياسة المقارنة تركز على العالم الغربي مع غلبة الطابع الوصفي التحليلي، ولذلك بسبب أوجه النقد هذه فإن الثورة السلوكية في مجال السياسة المقارنة لم تصل إلى نظرية أو نظريات عامة وشاملة، أو تعميمات صارمة حول ظاهرة ما، أما التطبيق الإمبريقي فيصعب إجراؤه في مجال السياسة المقارنة، أما التنبؤ في مجال السياسة المقارنة فيصعب تحقيقه، وذلك بسبب تأثير الأحداث العارضة أو غير المحسوبة على النتيجة بشكل جذري، أما الحياد القيمي فلا يمكن تحقيقه، حيث إن الثورة السلوكية في مجال السياسة المقارنة قامت على افتراض غير إمبريقي وغير مؤسس على حقائق مؤكدة، وأن

هناك مسارا تنمويا مضطرا كامنا في العملية السياسية. بالنسبة لمدى استفادة العلوم الاجتماعية الأخرى من نظريات السياسة المقارنة فعلم السياسة المقارنة نقل نظرياته من العديد من التخصصات الأخرى مثل الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا والميكانيكا، ومن هنا فإن علم السياسة المقارن يحاول أن ينظر إلى الماضي لينطلق منه إلى المستقبل لإكمال تكوينه المعرفي، فعلى مستوى وحدة التحليل تم الانتقال من مفهوم الدولة إلى مفهوم النظام السياسي، ثم عادت لتهتم بمفهوم الدولة باعتباره السياج الذي يحيط بالنظام السياسي، أما على المستوى المنهجي فما زال الحقل يتصف بكونه غير مقارن ووصفي الغرض متمركزا حول النظم الغربية ويعلي من الأبعاد القانونية المؤسسية، وعلى مستوى شمول النظريات للظاهرة السياسية فمن الملاحظ أن السلوكية ركزت على المدخلات بصورة مكثفة عن اهتمامها بالمخرجات.

الفصل الخامس: تطبيق نظريات السياسة المقارنة في دراسة النظم السياسية العربية:

غاية هذا الفصل معرفة وتحليل الكيفية التي يتم التعامل مع هذه النظريات في الأدبيات العربية، كما أن الطبيعة المقارنة مناسبة للنظم والأطر العربية الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية حيث تمكن هذه النظريات من التفكيك وإعادة التركيب لتحديد شبكة العلاقات الكامنة داخل بناء كل نظرية، حيث إن هذه النظريات متداخلة في موضوعاتها ومنهجيتها وأيديولوجياتها.

المبحث الأول: المنهجية المقارنة في دراسة النظم العربية:

إن الدراسات العربية في علم السياسة المقارن قد استخدمت بعض العناصر الانتقائية من منهجية معينة، وهذا يدل على غياب فكرة المنهج في معظم هذه الدراسات، وإن التزم بعضها بمدخل ما فإن هذا المدخل يعود لعشرينات القرن العشرين؛ ولذلك سادها الطابع المكتبي وغاب الطابع الإمبريقي مع غلبة الطابع الأيديولوجي من حيث الانشغال بالمفاهيم التحليلية الغربية وإهمال فلسفة المنهج والالتزام بتوجهات الجهات السياسية والتمويلية، أما تدريس السياسة فقد بدأ وفقا لتقاليد التراث السياسي الإسلامي (الأزهر مثلا) كما تم تقديمه في مباحث السياسة الشرعية أو أقسام العقائد ثم تطور الأمر وتم المزج بين المفاهيم والمفردات الغربية والإسلامية، ثم انتقل البحث السياسي للتواصل مع الأدبيات الغربية مع مراعاة جانب التأخر في العالم العربي، وقد ظهرت مدرستان هما مدرسة القانونيين والتي سيطرت حتى سبعينات القرن العشرين ومدرسة العلوم السياسية التي تواصلت مع المدرسة السلوكية الأمريكية.

فيما يتعلق بأهم ملامح حقل السياسة المقارن فبالنسبة لمعايير ضوابط اختيار موضوعات الدراسة فلا بد أن تكون في مجال السياسة المقارن وأن تتناول أكثر من دولة وأن تكون باللغة العربية، وبالنسبة للقواعد المنهجية لهذه الدراسات فقد روعي أن تكون المقارنة حقيقية وتتضمن مناقشة للمنهجية المقارنة واحتواء الدراسة على جزء ميداني وتحديد النظرية والمنهج الذي يستخدمه الباحث.

بعد تطبيق هذه المعايير والقواعد على الكثير من الدراسات العربية فقد عكست إدراكا لأهمية المقارنة لكنها خلطت بين التأملات والملاحظات كما تم الخلط بين المناهج التقليدية والمناهج الحديثة مع التركيز على الواقع باعتباره معطًى طبيعيا لا يحتاج إلى تفسير كما تلاحظ اعتماد معظم هذه الدراسات على مصادر ثانوية مع ضآلة الاهتمام بالبحث الإمبريقي مع ضعف الإدراك بالمقاصد والوظائف الأساسية للمقارنة في انتماء معظم هذه الدراسات للمرحلة التقليدية أو إلى السلوكية بأطرها التقليدية مع هيمنة الدول الكبرى (مصر– سوريا – العراق – الجزائر) على معظم الدراسات، كذلك تعاني هذه الدراسات من ضآلة الاهتمام بالمقارنة بين النظم العربية بسبب حساسية البحث في الظاهرة السياسية وتجذر العقلية القطرية مع سيطرة المنهجية التأملية الإيصائية.

المبحث الثاني: محاولات تكييف وتأصيل أطر نظرية لدراسة النظم السياسية العربية:

في هذا الإطار تم استخدام التحليل الطبقي، وذلك لارتباطه بفلسفة وأيديولوجية وحركات حزبية وتعدد مضامينه وأبعاده وزوايا النظر إليه وتنوع الإسهامات فيه، ومن الدراسات التي استخدمت التحليل الطبقي دراسة د. عبد الفضيل والذي ذكر فيها مفاهيم وتصنيفات متعددة لمفهوم الطبقة في الفكر الأدبي، ثم ركز على تصنيف الطبقات والتدرجات الاجتماعية في المؤلفات التاريخية العربية، ودراسة د. مصطفى كامل السيد التي قدمت المنظور الماركسي كمنهج بحث ضمن المناهج الغربية باعتباره أفضل مدخل لدراسة الظاهرة السياسية العربية، وذكر سمات الجدلية المادية وهي وحدة الطبيعة وسعي

الإنسان لإنتاج ضروريات وجوده وأن التطور سمة أساسية للمادة والمجتمع ومبدأ الوحدة وصراع الأضداد، ثم عرض المنظور الطبقي كنظرية لتفسير ومقارنة الظاهرة السياسية بصورة أفضل من باقي المنظورات المماثلة كالجماعة والنخبة. فيما يتعلق بالمنظور الحضاري كمدخل منهجي لدراسة النظم السياسية العربية فهذا المدخل تم تقديمه كمقرر دراسي باعتباره مدخلا منهجيا لدراسة النظم العربية السياسية بصورة مباشرة، فهو محاولة تأصيلية تكييفية. بالنسبة للأسس المعرفية لهذا المدخل فهي التأكيد على أن الوحي مصدر من مصادر المعرفة، وأن الأبعاد الثقافية والمكونات المعرفية في الظواهر السياسية لها وزنا خاصا، وبالتالي فإن تطور المجتمع وصيرورته التاريخية يحكمها منطق الواقعية الحضارية وليس المادية الجدلية أو التاريخية وأن طبيعة حركة المجتمعات ليست خطية تصاعدية كما في النسق الأوروبي، ولكنها دائرية حلزونية، ولقد قدم هذا المدخل مفاهيم جديدة أهمها " الكيان الاجتماعي الحضاري " مع إعادة تعريف علم السياسة من خلال المفاهيم غير الأوروبية مثل الخلافة والإمام والمصلحة والرعية والعدل.

المبحث الثالث: مقدمات إبستمولوجية لتأسيس بنية نظرية النظم السياسية العربية:

هناك إشكاليات معينة تظهر عند محاولة بناء نظرية لدراسة النظم السياسية العربية، ومنها أنه لا يوجد نموذج معرفي يحيط بجميع الجوانب المهمة للواقع الاجتماعي بشكل متوازن، وبالتالي فإن النظريات ليست متعارضة، بل قد تكون تكاملية (نظريات النظم – نظريات الثقافة – نظريات التنمية – نظريات الطبقة

– نظريات تتمركز حول الدولة) وكما أن هناك علاقة جدلية بين نظريات السياسة المقارنة وبين الواقع السياسي الذي تستخدم في دراسته فإن حقل السياسة المقارنة منذ السبعينات أصبح أكثر تشرذما، حيث لا يوجد مدخل واحد أو نموذج معرفي واحد سائد، وكذلك يوجد خلط بين المنهج العلمي كخطوات والتي هي واحدة وعالمية والمداخل المختلفة التي تمثل الخطوات الإجرائية المستخدمة في الواقع، فمنها الكيفي والكمي والثقافي والاتصالي والنظمي وصنع القرار، كما أن هناك إشكالية العلاقة بين النظرية والواقع، وأن العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة، وكذلك إشكالية المعيارية مع إمكانية تطور مسالك تؤدي إلى تأسيس أطر نظرية غير معيارية، وإشكاليات تتعلق بالمجتمع العربي تتمثل في كليات تكوينية أهمها الإسلام الذي لا يمكن النظر إليه كمتغير مثل باقي المتغيرات والحضور الدائم للتاريخ في الوعي الجمعي العربي وتداخل وتعايش الأنساق المتعارضة أو المختلفة دون حدوث تناقض أو تصارع.

٢٦ - د. سيف الدين عبد الفتاح: في النظرية السياسية مـن منظـور إسلامي؛ منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربـي المعاصـر: (سلسلة الرسائل الجامعية "٢٥") ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. ٥٩٢ صفحة.

المقدمة:

يقع هذا البحث في مجال التجديد السياسي حيث يسعى إلى تأصيل إسلامي لنظرية سياسية ولكي يتم هذا التأصيل فإن الأمر يحتاج إلى ثلاث آليات هي الباحث الملم بأدبيات التخصص ونسق المعرفة المفتوح والانفتاح على التخصصات.

الفصل الأول: "حول مفهوم التجديد السياسي وعملية بناء علم سياسي إسلامي"

إن فكرة التجديد هي من الأفكار البنائية في نسق الشريعة والتي يجب إعمالها وفق جوهرها وحقيقتها.

المبحث الأول: "بناء علم سياسي إسلامي وعملية التجديد:

مقدمات التأسيس ومقومات المنهج، إن عملية تأصيل المفاهيم هي قوام أي عمل منهجي ويشكل الإطار المرجعي أهم ضابط لها.

المطلب الأول: "مفهوم التجديد السياسي: محاولة للتحديد"

تتميز الشريعة بأنها تفصل الثابت الذي لا يتغير وتجمل المتغير ورغم عدم وجود مادة "جدد" في القرآن إلا أن هناك معاني مرتبطة بها كثيرة مثل الإصلاح والإحياء والتغيير والنور والتنوير جاءت في القرآن. أما السنة فقد أشارت إلى

المصطلح بصورة مباشرة. فالتجديد يمكن استمداد رؤية متكاملة له من الأصول الإسلامية وفق الشروط والحدود المعتبرة شرعًا، وهنا نجد بين التجديد والسياسة ارتباطا حيث تعبر عن القيام بالأمر بما يصلحه، وهنا يكون التجديد السياسي في الرؤية الإسلامية تقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة في كل ما يتعلق بمجال السياسة، ومن هنا وجب مراجعة كافة المفاهيم مراجعة نقدية في ضوء الأصول الإسلامية والتي تراعي وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الحياة وخضوع الإنسان لخالقه.

المبحث الثاني: أولاً الدراسة - الموضوع- الدراسات السابقة الهدف.

لا تزال عملية التجديد تعاني غموضًا لأنها قضية قيمية فكرية عامة، وكذلك ارتباطها بكم هائل من المفاهيم؛ ولذلك فإن الدراسات التي تعرض لها استخدمت معايير للتصنيف متعددة ومتداخلة. فالدراسات أخذت اتجاهين، الأول اتجاه التجديد الذاتي والتواصل مع الأصول، لكن هذه الدراسات أهملت تحديد المفهوم وركزت على الرصد التاريخي وتناولت المنهجية بشكل جزئي، والثاني اتجاه التغريب الذي سعى إما إلى الاستبدال الكامل أو إلى التوفيق أو التلفيق، فمنهم من أهمل تحديد المفهوم ومنهم من تبنى المفاهيم الغربية، أما المنهجية فقد تعرضوا لها بشكل تفصيلي. أما الهدف من هذه الدراسة فيتمثل في بيان العناصر المنهجية للتجديد السياسي على المستوى الفكري.

المطلب الثاني: الإطار المنهجي للدراسة بين الإمكانات المنهجية الغربية المتاحة والمنهجية الأصلية البديلة.

المنهجية هي علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات التي يتوصل بها إلى الغاية على أفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال. ومن هنا وجب التعرض للمنهجيات الغربية بالنقد، فالمادية الجدلية قائمة على مسلمات هي الصراع والتفسير المادي الجدلي لحركة التاريخ (مراحل المشاعية والعبودية والإقطاع والرأسمالية فالشيوعية) أما المنهج البنائي الوظيفي وتحليل النظم فيتسم هذا المنهج بغموض مفهوم الوظيفة والبناء والنظام والحدود الفاصلة بين النظم المختلفة، وينتهي به الحال إلى مجرد تقديم سرد للوظائف التي تؤديها الأبنية، وأدى ذلك إلى ظهور مفهوم الشخصية القومية كمقترب منهجي؛ ولذلك فإن تبني منهجية التغريب يؤدي إلى الهجوم على العقيدة وتشويه النظم التي ارتبطت بالخبرة الإسلامية ثم انتقلت إلى رسم سياسات الحركة وعملية الانتماء.

المبحث الثالث: "بناء علم سياسة إسلامي ودراسة الواقع العربي المعاصر"

إن بناء علم سياسة إسلامي يستند على عدد من الدواعي والضروريات منها الاعتبارات النظرية التي ترتبط بالوضع الأكاديمي لعلم السياسة في الواقع العربي المعاصر، حيث لا تأخذ معظم الدراسات المنظور الإسلامي كأساس للدراسة، وبالتالي وقوعها في دائرة التغريب. فيما يتعلق ببناء علم سياسة إسلامي فقد تعرض لبعض التحفظات مثل مثاليته إن وجد وعدم قابليته

للتطبيق، لكن هذا التحفظ يهدف إلى تنحية الدين عن مجال الحياة السياسية وأن عدم قابليته للتطبيق هو إغفال فترة تطبيقه على أرض الواقع في عهد الخلافة الرشيدة وبعض الخلفاء، وهذا كله راجع إلى الصبغة العلمانية لهؤلاء القائلين بذلك، وانطلاقًا من هذا التوجه قالوا بأن بناء علم سياسة إسلامي يخلط بين أمور العلم ومجاله وأمور الدين ومنطقه، وهذا ناتج عن خلطهم في فهم معنى الدين وانطلاقهم من المسيحية واليهودية، ففي الإسلام الدين يستوعب العلم وليس مقابلًا له، وهناك تحفظ ثالث يقوم على دعوى مفادها عالمية العلم والمنهج، وهذه الدعوة تفتقد إلى بيان وضبط مفهوم المنهج، وبالتالي تعاني غيابا للوعي المنهجي ولا تربط المنهج بالنمط المجتمعي الذي يطبق فيه. ومن هنا يتبين أن بناء علم سياسة إسلامي هو ضرورة منهجية ذلك لأن مفهوم العلاقات والرابط بين الوحدات المختلفة (الإنسان بنفسه وبغيره) هي فطرية، وبالتالي أعطاها الإسلام المحتوى الإيماني المتميز وجعل الإيمان أساس العلاقات والروابط، أما الوحدات الأخرى من أسرة وجوار وقبيلة وقوم ووطن وجماعة وصحبة وأمة وبني إنسان فلم يهملها بل ضمها تحت مظلته. ولقد أعطى الإيمان هوية متميزة للأمة لا بد أن تعمل من خلال المصادر الأصلية لإيجاد هذه الهوية. ولكي تتحقق هذه الهوية فلا بد للتناول المنهجي للواقع العربي المعاصر من خلال فهم تاريخه والسنن التي تتحكم في مساره والمعتقدات والأفكار والمفاهيم والمنهجية والأهداف والمقاصد التي يحملها، وهذا يتطلب التحلي بالاستقامة العلمية القائمة على الفقه والالتزام والوعي العقائدي والمعرفي والحركي.

الفصل الثاني: "بناء المفاهيم الإسلامية السياسية: ضرورة منهجية"

تمثل المفاهيم أساسيات المعرفة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية، وهذا ما يؤكد على ضرورة بناء مفاهيم إسلامية في علم السياسة؛ ولذلك يحاول أنصار التغريب تنحية المفاهيم الإسلامية أو تشويشها مما يؤكد على ضرورة بنائها، ونظرًا لارتباط وظيفة المفاهيم الإسلامية بمفاهيم أصول الفقه لتعلقها بمصالح العباد وحركتهم فإن أصول الفقه سيكون له دوره البارز في بناء هذه المفاهيم.

المبحث الأول: رؤية نقدية لبعض مجالات بناء المفاهيم الإسلامية السياسية.

المطلب الأول: المؤشرات والاتجاه الإجرائي وبناء المفاهيم الإسلامية:

يعرف البعض المؤشرات باعتبارها مقدار كمي ذي وحدات متصلة يعبر تراكمها عن حالة كيفية، وهي تركز على الكيف والمخرج، وتعني بالعلاقات الجوهرية ذات الدلالة. وتستند فكرة المؤشرات على أساسين هما القياس واللياقة المنهجية وحدود التعامل الكمي وأثر ذلك على الدراسات الإنسانية وطبيعتها، حيث تحول المؤشرات الظاهرة الإنسانية إلى موضوع مادي قابل للتجريب، وبالتالي تخلط بين الطريقة العقلية والأسلوب العلمي في النظرية الاجتماعية والنظرية السياسية من خلال التجريب. أما القياس فهو عملية تحوي كثيرًا من الإجراءات المنهجية إذ من اللازم أن يبدأ القياس بمفهوم تصوري، ثم تحدد بعد ذلك أبعاد المفهوم، ثم تنتقي المؤشرات التي تعبر عن أبعاد هذا

المفهوم، ثم تجمع لتألف الدلائل، أما فيما يتعلق بالرؤية الإسلامية للتعامل مع السلوك الظاهر فإنه ينتقد فكرة المؤشرات لاعتمادها على التعامل الكمي مع الأشياء والظواهر واكتفاءها بالسلوك الظاهر. أما الرؤية الإسلامية فهي تفرق في المواقف والسلوك والأحكام والقيمة والوزن بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وعلى معايير مثل الصبر والإيمان، فالمنطق الإيماني مخالف للمنطق الكمي، والحساب المنفعي والتعامل الظاهري يقضي على حقيقة الابتلاء والمحنة، ولا تفرق المؤشرات بين المسلم الحقيقي والمسلم الهامشي. أما الإطار النظري والمنهج للدراسات التي تعتمد على المؤشرات فإنها تفشل في تحديد المشكلة تحديدًا وثيقًا، وبالتالي يكون هناك قصور في مواجهة تحدي المجتمع، وبالتالي فإن المفاهيم التي يتم التوصل إليها ليس من خلال مصادر أساسية، وإنما يتم التوصل إليها إجرائيًا، وهذا في ذاته يؤصل للواقع ويصبغها بصبغة التغريب، وبالتالي تتوصل الدراسات إلى نتائج لا تعكس الأبعاد الحقيقية للظاهرة.

المطلب الثاني: "التجديد اللغوي وبناء المفاهيم الإسلامية"

من الأخطاء الشائعة القول بأن اللغة تضيق عن استيعاب التطور الحضاري، وبالتالي فهي تحتاج إلى تجديد، هذا الزعم دفع البعض إلى القول إلى الحاجة إلى لغة جديدة وإسقاط اللغة القديمة (اللغة الدينية) هذه الدعوى تتغافل عن حقائق منها أن لغة الوحي لغة إلهية وأن هذه اللغة استوعبت الأحكام والتشريعات والمعارف المختلفة على مدى تاريخ الحضارة الإسلامية. وأصحاب

الدعوى إلى التجديد متأثرون بقاعدة إخضاع اللغة للعرف. لكن غاب عنهم أن ألفاظ اللغة هي ألفاظ عامة مفتوحة عقلية إنسانية تشير إلى واقع حسي مباشر.

المطلب الثالث: "منطقة العفو وبناء المفاهيم الإسلامية السياسية"

رأت هذه المحاولة أن معظم المفاهيم تدخل في منطقة العفو وهي منطقة فراغ، وهذه المحاولة تهدف إلى تضييق فهم الدين وإخراج دائرة السياسة منه على اعتبار منطقة العفو خالية من الأحكام. لقد حدد الإمام الشاطبي ضوابط لمنطقة العفو منها التنسيق بين أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق وغيرها، ونظرًا لطبيعة المفاهيم في تقديم تصورات فإنها تساهم في ملء منطقة الفراغ، وهنا تكمن خطر الذاتية في ملء الفراغ في أنها تبرر الواقع وتدمج النص ضمن إطار خاص وتجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه واتخاذ موقف مسبق تجاه النص.

المطلب الرابع: "التحليل وبناء المفاهيم الإسلامية"

لقد ظهر توجه الحيل لدى مجموعة من العلماء، وقد أخذت الحيل صورتين؛ الأولى إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له، والثانية إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له؛ لذلك لا بد من ربط المفهوم بالمعنى والمقصود.

المبحث الثاني: "كيفية بناء المفاهيم الإسلامية"

إن عملية بناء المفاهيم تتطلب تشكيل بناء متكامل قادر على المواجهة واضح الخطوات محدد المصادر.

المطلب الأول: العقيدة وتأصيل المفاهيم الإسلامية السياسية:

يعد بناء المفاهيم السياسية جزءًا أصيلًا من نظام عقائدي إسلامي، وهذا يحقق التوحيد لاستخدامها في المجال البحثي، فربط العقيدة بالمفهوم يعمل كمقاوم للتغريب. وهنا يجب أن تنطلق المفاهيم من الكلمة من حيث جوانبها الحركية. فعملية تبني المفاهيم الغربية نظرًا لسيادتها مرفوض، ودلالة ذلك الشرعية أن الشريعة ترفض التقليد والتبعية مطلقًا، وكذلك سد ذرائع اتباع مفاهيم الغير. فدائرة المفاهيم أهم دائرة لتحقيق التمايز والهوية الحضارية والمباينة والمفارقة.

المطلب الثاني: "اللغة أداة البيان" اللغة أداة التفكير والبيان:

اللغة في الإسلام هي الوعاء الذي احتضن الوحي وعبر عنه حيث شكل الوحي باستخدامه للجذور اللغوية واستقامتها تطويرًا جوهريًا في المعاني والأفكار والدلالات، حيث أعطى القرآن اللغة حصيلة ضخمة من المعطيات الفكرية والاجتماعية والسياسية. ولقد وضع فقهاء اللغة أصولًا وقواعد تحفظها من العبث المفضي باللغة إلى الانحلال، ومن هنا صح القول بأن اللغة من الدين، حيث يشكل فهم اللغة مقدمة لفهم المصادر الأساسية، ويشكل أداة الفهم لبناء المفاهيم الإسلامية، أما قضية استخدام بعض الألفاظ المعربة فإنه يجوز مع أسماء أشياء أو أعلام لكن لا يجوز مع أسماء المعاني على أن يقوم بذلك عالم عربي مجتهد.

المطب الثالث: "الوحي (القرآن والسنة الصحيحة) المصدر الأساسي لبناء المفاهيم الإسلامية السياسية"

الوحي يشكل مصدرًا هائلًا للمعلومات ذات طبيعة خاصة تتميز بكونها منظومة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع. وهنا عند صياغة

مفاهيم قرآنية يجب التحرك نحو تحليل فكرة معينة بطريقة موضوعية ترصد الموضوع من جميع جوانبه، حيث يشكل فقه القرآن علمًا وعملًا قيمة واقعية للإجابة على كل مشكلة حياتية، وهذا الفقه يرتبط بمعرفة ترتيب النزول وأسباب النزول ومعرفة آيات الأحكام والناسخ والمنسوخ مع مراعاة الوحدة الموضوعية للسورة الواحدة.

المطلب الرابع: "الخبرة وبناء المفاهيم السياسية"

الخبرة تعني النظر الواضح والمعرفة الشاملة العميقة كمقدمة لحركة فعلية وممارسة عملية. فالخبرة التاريخية كان لها دورها السلبي في تشويه المفهوم وربما تفريغه من جوهره، ويخطئ البعض عندما لا يعتبر فترة الخلافة صالحة للدلالة على فاعلية الفكرة في الوضع. كذلك أثرت سيادة الخبرة الغربية على المفاهيم الإسلامية أحيانًا على اللفظ وأحيانًا على المعنى، فمصطلح الدولة حل محل مصطلح الأمة، وكذلك انتشرت مصطلحات مثل الديمقراطية لتحل محل الشورى. أما خبرة الواقع المعاش فقد اعتبرت نفسها مصدرًا أساسيًا وهامًا في بناء المفاهيم وتطويرها ومحك صدقها. أما المفهوم الإسلامي فهو يقوم بدور التصديق على الواقع إما صدقًا أو كذبًا. إن أهداف بناء المفاهيم الإسلامية تتمثل في تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم والتعامل مع الإنسان المسلم بمفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه، أما أهم خصائصها فإنها مستمدة من مصدر ثابت، وهو الوحي، وبالتالي فهي تتصف بالشمول والكلية، وهي قائمة على مجموعة من القواعد تتمثل في تقديم المفاهيم الشرعية على ما

عداها من مفاهيم واستخدام المفهوم الأوضح وضبطها لغويًا، وبالتالي إخضاعها للمراجعة المستمرة.

الفصل الثالث: "منهجية التجديد السياسي: المنظور الأصولي ومداخل منهجية الاجتهاد".

إن المفاهيم الإسلامية بخصائصها تجعل منهجية التجديد السياسي أهم مقاصدها فهي أساس هام في إسلامية المعرفة. هذه المنهجية التجديدية يتم بناؤها وفق قواعد علم أصول الفقه ومفاهيمه الأساسية.

المبحث الأول: "الدلالات المنهجية والسياسية لمفهوم الاجتهاد".

المطلب الأول: "الدلالات المنهجية للاجتهاد:

تتطلب الدلالات ضبط المفاهيم وأهمها مفهوم الاجتهاد، وهو يقع بين فريقين؛ فريق اعتمد الإفراط والآخر اعتمد التفريط، وهذا يتطلب ضبط مفهوم الاجتهاد الذي يعني بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقة ما أو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة، وينقسم الاجتهاد وفقًا لطرق الكشف إلى الاجتهاد البياني والقياسي والاستصلاحي، وهناك الاجتهاد المطلق والاجتهاد الجزئي والمقيد، أما اختلاط الاجتهاد بمفاهيم أخرى مثل التنوير والمعاصرة والأصالة والقديم والتراث فالاجتهاد يتميز بالكلية والشمول وارتباطه بالأصول الشرعية وانضباطه بها، ويمكن للمجتهد أن يضبط مفاهيم مثل مفهوم السلفية والاتباع والأصالة والتراث والمحافظة والرجعية والتنوير والغزو الثقافي أو الفكري أو الحضاري. فيما يتعلق بقضية

باب الاجتهاد بين الفتح والغلق فلا بد من تناولها على مستويات؛ الأول أن الاجتهاد ضرورة شرعية؛ ذلك لأن النصوص متناهية والوقائع والأحداث متجددة، وهذا يستلزم فتح باب الاجتهاد لاستنباط أحكام تناسب هذه الوقائع، والثاني لا بد من توافر شرائط الاجتهاد، وهي تلك الأمور التي لا بد من توافرها في المكلف ليتمكن من الاستدلال بالدليل الشرعي على الحكم، والثالث هو بيان الوجه المناقض للاجتهاد، وهو التقليد والذي أدى الاقتصار على التقليد إلى تشرذم وتقطيع الأواصر بين الأمصار الإسلامية.

المطلب الثاني: "الدلالات السياسية لمنهجية الاجتهاد"

بالنسبة لمنهجية وفقه الواقع السياسي فإن ذلك يتطلب معالجة مسائل الفقه المفصل المرتبط بوقائع الحياة المعاصرة على هدي من أحكام الشرع ومقاصده، أما معوقات الاجتهاد فمنها التقليد الذي هو سبب لمعظم المفاسد مثل تولد الجبرية والقهر والاستبداد والتبعية، وهنا تبرز قضية الاجتهاد الجماعي والشورى، فالاجتهاد يجب أن يتم على أساس من الشورى المحتكمة إلى قواعد الشرع ومقاصده.

المبحث الثاني: "أهم مداخل التجديد السياسي"

تتميز المداخل المتعلقة بالتجديد السياسي المستندة على علم أصول الفقه بمجموعة من الخصائص منها التمتع بدرجة عالية من الضبط والكلية والشمول والاستناد إلى الوعي والسعة والمرونة والاعتبار للواقع.

المطلب الأول: "مدخل المصلحة الشرعية ودراسة القضايا السياسية"

المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم. أما ضوابطها فيجب أن لا تتعارض مع الكتاب والسنة واندراجها في سلم المقاصد الشرعية. أما ترتيب المصالح والمفاسد فيتم وفق ثلاثة معايير؛ الأول النظر إلى قيمتها في ذاتها متدرجة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ والثاني النظر إليها من حيث مقدار شمولها (فرد- جماعة- أمة) والثالث النظر إلى مدى توقع حصولها في الواقع المعاش. فيما يتعلق بتوظيف مدخل المصلحة الشرعية في الدراسات السياسية يتطلب تحديد مفهوم المنهجية الأساسي والمفاهيم الفرعية المرتبطة بها وتحديد مدى صلاحية المنهجية في مدى قدرتها على تقديم أدوات يمكن من خلالها التعامل مع الواقع بكافة أبعاده ومعطياته؛ ولأن مدخل المصلحة الشرعية مرتبط بمدخل الضرورة الشرعية فيجب الحرص عند استخدام المدخلين، ذلك لأن واقع الممارسات السياسية يشهد ظهور إباحة المحظور وترك الواقع تحت شعار التخفيف أو التيسير دون التقيد بضوابط الضرورة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة - والميسور لا يسقط المعسور- والضرر لا يزال بالضرر) ومن هنا وجب التفريق بين معيار تأسيس المصلحة الشرعي ومعيار تأسيس المصلحة الوضعي، فالرؤية الغربية في أحسن أحوالها تعتبر الدين فرعًا للمصلحة، أما المصلحة الشرعية فمصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى، وبالتالي فالمصلحة في الرؤية الغربية مرتبطة

بالدنيا، أما في الرؤية الإسلامية فمرتبطة بالدنيا والآخرة، وفي الرؤية الغربية مرتبط بالمادة وفي الرؤية الإسلامية مرتبطة بالمادة والروح.

المطلب الثاني: "الأسس النظامية والمؤسسية ومدخل الذرائع"

فكرة النظامية والمؤسسية لها أصولها في الإسلام حيث إن الإسلام في حد ذاته نظام شامل لا يتجزأ، وهو يربي العقلية التنظيمية وعلومه تهدف إلى تنظيم سلوك الإنسان، وبالتالي يرفض الإسلام اللانظامية. فالرؤية الإسلامية تجعل جميع أنظمة الحياة مرتبطة بالعقيدة وتعلي المبدأ والقيمة في سلم التصاعد عن الشكل والنظام، وتميز بين دائرة الثبات ودائرة التغيير، ومن هنا عند نقل أي نظام للأمة الإسلامية فلا بد من مراعاة المنطلق العقائدي الذي ينطلق منه هذا النظام، وهذا واضح بالنسبة للأنظمة والمؤسسات التي يتم تقليدها واستخدام نفس مسالكها، فهي لا تؤدي إلا إلى حلول مشوهة. وفقًا للرؤية الإسلامية فإن عناصر بناء المؤسسات هي الإيمان وإرادة الآخرة الموصولة بالدنيا والوسائل المستندة للإيمان والمحققة لمقاصده.

إن المؤسسات القائمة تتطلب إعادة نظر؛ لأن الوضع النظامي الراهن لا يقوم على أساس من قواعد الشرع، ولا يتناسب مع الواقع المعاش، فعملية تقويم الاقتراب المؤسسي تعتمد على معيار التكيف الذي يستدل بالعمر الزمني للمؤسسة، وهذا المعيار يهون من قيمة المقصد والغايات النهائية، وهناك معيار التعقيد بمعنى أن تكون المؤسسة متعددة الأغراض والوظائف، لكن هذا المعيار يتجاهل بساطة الجماعات وتعقدها، وهناك معيار الاستقلالية أو الذاتية الذي

يقوم على مؤشرات كالميزانية وتجنيد الوظائف ومدى وجود قيم ومعايير خاصة للمؤسسة، وهو يهمل الرؤية الإسلامية الخاصة بالتكامل المؤسسي، وهناك معيار التماسك، وهو يعني وجود رضا داخل المؤسسة بين أعضائها والعاملين فيها. فيما يتعلق بالإسهام المنهجي لمدخل الذرائع في فقه الرؤية الإسلامية للنظامية والمؤسسية فإن اعتبار المآل هو العامل المشترك بين مدخل الذرائع ومدخل المصلحة الشرعية، فالذرائع هي الطريق الموصل إلى مقاصد الشرع والتزام حكمه من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد.

الفصل الرابع: "منهجية التجديد السياسي المنظور الحضاري: منهجية الاستخلاف والتغيير"

يعني هذا المنظور أنه لكي نغير أوضاعنا الحضارية في ضوء الرؤية الإسلامية لا بد أن تكون مصطلحاتنا الحضارية تتغير تغيرًا دقيقًا عن حقائقها وطبيعتها.

المبحث الأول: "المفهوم الإسلامي للتغيير".

المطلب الأول: السنة التاريخية والمفهوم الإسلامي للتغيير"

السنة التاريخية هي السنن عامة وهي مجموع القوانين التي يسير وفقها الكون، والتي يستفيد منها الإنسان ويسخرها، ولها خصائص تتمثل في الاطراد بما يعني أن هذه السنة ليست علاقة عشوائية، وأنها ربانية، وأنه ليس هناك تعارض بين السنة التاريخية واختيار الإنسان وإرادته. أما أشكال السنة التاريخية فلها أشكال، الأول السنة التاريخية قضية شرطية حيث تربط بين الشرط والجزاء، والثاني السنة التاريخية قضية فعلية وجودية محققه، والثالث السنة التاريخية اتجاه فطري

طبيعي. أما التغيير في السنة التاريخية فقد يكون في القواعد والتأسيس أو في التفاعل من خلال قواعد التأسيس مع الواقع والخبرة. أما عناصر الفعل التاريخي فهي الزمان والمكان والإنسان، فالزمان والمكان هما من صنع الله. أما الإنسان فهو كائن حضاري معقد لا بد أن تخضع دوافعه إلى تربية شاملة متوازنة تراعي كيانه من حيث هو كل.

المطلب الثاني: "التغيير: المسار والمقصد"

لا يمكن أن تؤدي عناصر الفعل التاريخي فعاليتها إلا من خلال الاستخلاف حيث يمثل الاستخلاف العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالطبيعة والإنسان بالإنسان. هذه الفعالية تتمثل في العطاء والعدل الإلهي. هنا يكون التوحيد المقصد الأعلى لعملية التغيير الذي هو المثل الأعلى للجماعة المسلمة، وإن كانت هناك جماعات أخرى تستمد مثلها الأعلى من الواقع ذاته، وهناك جماعات تستمده من طموح الأمة وتطلعها للمستقبل. أما التوحيد فهو يحل كافة التناقضات، وهو قائم على عدة شروط ؛ منها الرؤية العقدية الواضحة لتوحيد الوعي بعقيدة اليوم الآخر من خلال مهمة الاستخلاف، ومن هنا فإن الرؤية الإسلامية تقدم شكلًا لحركة التاريخ يتخذ صورة العلاقة الشرطية صعودًا وهبوطًا وفق حركة الإنسان وفاعليته، وهذه العلاقة ترفض حتميات الجبرية أو الإرجائية أو الأسطورة المهدية الشيعية أو الاتجاه العضوي الطبيعي الذي يمثله ابن خلدون. لقد انزلقت بعض الدراسات الاستشراقية في تصويرها للرؤية

الإسلامية للتاريخ على اعتبارها تنظر للتاريخ نظرة تشاؤمية تقوم على التـدهور كقدر مقدور.

المبحث الثاني: الدلالات السياسية والمنهجية لمفهوم التغيير.

المطلب الأول: "تنقية مفهوم التغيير ودلالاته السياسية"

يعد مفهوم التغيير نموذجًا حيويًا لعملية تعدد المفاهيم التي تحتاج إلى تحديد في سبيل تحقيق للضبط المنهجي لمجموعة المفـاهيم ذات الـصلة بمفهـوم التغيـير، ومنها مفهوم النهضة حيث يحتاج إلى معيار منهجي يصلح للحكم على مـا هـو نهضة أو ردة وما هو تقدم أو تأخر وما هو حق أو باطل. أما مفهوم العلاقة بين الحضارات فقد تم تناوله في ضوء الصراع الدائر بين الدول الاستعمارية والدول المستضعفة. أما مفهوم التقدم والتخلف فقد ربطهما الغـرب بالعوامـل الماديـة، وكذلك مفهوم التنمية الذي تم اختزاله في عدد من المـؤشرات. ونخلـص مـن ذلك العـرض إلى ضرورة إعـادة النظـر في معظـم مقـولات الحـضارة الغربيـة ومراجعتها على أساس من نسق إسلامي لمفهوم التغيير.

المطلب الثاني: "الدلالات المنهجية لمفهوم التغيير (قواعـد منهجيـة لدراسة تاريخ المسلمين السياسي)

إن مفهوم التاريخ ليس فقط مجرد الدراسة النظرية للواقع، بل يتعدى ذلك إلى ضرورة تعلم ما وراءه عمل، وهنا تكون العبرة هدفًا منهجيًا، ويأخذ النمـوذج التاريخي كأداة منهجية. بالنـسبة للـتراث ودلالتـه المنهجيـة فـإن الاجتهـادات البشرية في مجال الفكر والنظم والحركة تشكل محتـوى الـتراث ولـيس الـوحي

منها. أما مفهوم الصحبة للرسول فهو مفهوم متسع حيث يرى أن الصحبة هي اتباع منهج النبي وأفضلها من اتبع منهج النبي في زمانه. أما مفهوم السلفية فهي تعبر عن منهج المحافظين على الإسلام. فيما يتعلق بنقد الخبر وقواعد الجرح والتعديل فيبدأ بالشك في صحة ناقل المعرفة ثم الشك في المعرفة المنقولة (نقد السند والمتن) وله قواعد تختص بالعدالة وقواعد تختص بالجرح، وأهمها نقد عدالة الراوي فيما يتعلق بالأمانة والذمة وعرض المتن على القرآن والسنة المتواترة والإجماع والعقل. بالنسبة لمنهجية التجديد السياسي فإنها تتضمن عنصرين أساسيين؛ الأول يتعلق بالمنظور الأصولي الذي يغلب عليه طابع التنظير، والثاني يتعلق بالمنظور الحضاري الذي يغلب عليه طابع الحركة، وعنصر التنظير يغلب على منهجية الاجتهاد، بينما يغلب عنصر الحركة على منهجية الاستخلاف.

الفصل الخامس: "الرابطة الإيمانية السياسية في مواجهة العلاقة الفرعونية".

المبحث الأول: "تعريف الرابطة الإيمانية السياسية وخصائصها"

الرابطة الإيمانية تتأسس من قواعد إلهية وفي إطار من قيم تحكمها ومن ضوابط تحميها، وهذه الرابطة مرتبطة بمفهوم الأمة الذي يضم القوم والوطن والدولة والشعب والمكان والزمان والعقيدة، وهو متكامل فيه عناصر؛ أولها جماعة يسودها الإيمان ويسودها إدراك واحد في كل ماله صلة بالدعوة الإسلامية، وتربطها علاقة التضامن ووظيفتها الجهاد، وللجماعة الإيمانية مقومات هي

عقيدة تجتمع عليها وعلم تحيا به وإمام ينتظم به أمرها وعمل تقوم به وأهل رأي، وأهم خصيصة لها هو الولاء المرتبط بتحمل المسئولية والوفاء بالعهد والميثاق، وأهم مظهرين للولاء هما المشاركة والشرعية، لكن اضطراب الولاء في الواقع يرجع إلى جهل بعض المسلمين بمنهاج الله وعدم توفر التدريب الإيماني الضروري.

أما مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية فهي فرع على الأمة في مفهومها الإسلامي، وهي مباشرة لا تعرف الوسيط، وهي مطلقة لا تعرف التمييز، وتقدم نموذجًا إسلاميًا كإطار للتعامل السياسي، وجوهرها عقد البيعة في ضوء من التكافل السياسي، وفيها الولاء للأمة، وهي تقوم على أداء الوظيفة الحضارية، وهي لذلك علاقة كافية لنشر الدعوة وبسيطة، أما عناصر تلك الرابطة فهي الخلافة التي تمثل اشتقاقًا من مفهوم الخلافة الإنسانية في كليتها وشمولها، والخليفة واحد من أتباع هذه الشريعة، وينزل هو والناس جميعًا على حكم الشريعة سواء بسواء. أما وظيفة السلطة في الأمة الإسلامية فمنها الوظيفة العقدية التي هي حراسة للدين، ومنها الوظيفة الاستخلافية وهي تتعلق ببناء نظام سياسي يعبر عن المفاهيم والمثاليات التي صاغتها المصادر المنزلة، فتحقق العدالة والعمران الإنمائي، ومنها أهل الحل والعقد (العلماء) وهم ثلاثة عناصر: أهل الاختيار وأهل الشورى وأهل الاجتهاد، فأهل الاختيار هم الذين يصلحون للإمامة، وأهم وظائف هؤلاء هي الاختيار للإمامة وتوليتها، ولا بد أن تتوفر فيهم العلمية ورجاحة الرأي، وأهل للسيرة الحسنة والصلاح والحق

والشوكة، وأما أهل الشورى فيجب أن يكونوا من طبقة الفنيين وطبقة الفقهاء والمجتهدين وطبقة العامة، ويشترط فيهم العدالة الجامعة والعلم في شئون الحكم والرأي والحكمة، أما أهل الاجتهاد فهم أولئك المؤهلين لإبداء الرأي السليم في المسائل الفنية على اختلافها، ويمكن تقسيمهم إلى مجموعتين، الأولى الفقيه والمجتهد والمفتي الفقيه، وهو الممارس ويتحول إلى مجتهد إذا كان من أهل الاجتهاد والمفتي من يقوم بالإفتاء من حيث هو أنه إخبار عن حكم الله، والثانية القاضي ووالي المظالم والمحتسب، ويشترط فيهم العلم والاجتهاد، والقاضي يضطلع بالوظيفة الجزائية والأمنية، أما ولاية المظالم فمؤسسة لحماية حقوق الرعية قبل السلطة السياسية، أما الحسبة فهي فاعلية المجتمع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما العلماء فإن وظيفتهم هي تحقيق كيان الأمة ووظيفتها العقدية الاستخلافية، فالعالم مسئول عن خلق الوعي بالسياسة الشرعية وقضاء حوائج الرعية تجاه السلطة، وهنا فإن وظيفته وظيفة كفاحية لا تعرف الالتواء أو التحريف ولا يجوز التخلي عنها لسبب من الأسباب فهم ورثة الأنبياء؛ ولذلك حرص الإسلام على جعل العالم عاملًا. بالنسبة للرعية فهي المرعية أي الملاحظة والمنظور إليها نظرة الرعاية والمحافظة والصيانة، والرعية تتساند أدوارها ومراكزها، وتتكامل في تحقيق وظائفها، والرعية موضع استخلاف الإمام والعلماء ومسئوليتهم، والرعية الواعية تتحرك في كل عمل بكونه عملًا إيمانيًا. أما غير المسلمين فلهم حقوق وعليهم واجبات متساوية مع المسلمين، ولا يستثنى منهم ظالم أو آثم.

المبحث الثاني: "العلاقة الفرعونية السياسية"

من خلال علاقة فرعون بسيدنا موسى كما جاءت في القرآن حيث بين أن مفهوم العلاقة الفرعونية السياسية تقوم على وجود مجتمع يحكم ويحتكم إلى الطاغوت ولا يعي عمل السنة التاريخية الإلهية. وتتمثل أهم عناصر هذه العلاقة في الفرعون، فرغم طغيانه وفساده وضلاله واستكباره إلا أنه يظل يمارس سلطاته على قمة المجتمع السياسي، ومن هذه العناصر أعوان الظلمة، وهم الذين يشكلون حماية لفرعون والفرعونية، ومنها الهمج الرعاع فهم مجرد غثاء مستسلم للظلم لا تحس به ولا تدرك أنها تعيش وتتسم علاقة عناصر الفرعونية بالعلاقة الاستبدادية حيث يشكل الطغيان والاستبداد مسؤولية مشتركة بين طرف فاعل وطرف قابل، وبالتالي يتشكل رضا كاذب حيث يتم إقناع الرعاع بأن الاستبداد والظلم هما الطريقة المثلى للحفاظ على النظم، وبالتالي يتكون لديهم ولاء لفرعون ويؤكد على رشده، ويستخدم فرعون لذلك وسائل منها وسيلة ادعاء الألوهية وإبراز مظاهر السلطة المادية، وإنكار الغيب ودعوى الآبائية واتباع الآباء وتحصين الأفكار ضد الدعوة بتحقيق عناصر الاتهام وقلب الحقائق وتفسير الأزمات بغير عللها وأسبابها والتلبيس بصدد أسبابها الحقيقية، واتهام المطالبين بالإصلاح بالمؤامرة والانقلابية. أما قوى التغيير والإصلاح في المجتمع الفرعوني وهي يجب أن تتحلى بالوعي الإيماني والحركة، وبالتالي فتكون فئة من المستضعفين.

الفصل السادس: "الشرعية والواقع العربي المعاصر"

الشرعية هي أهم المبادئ النظامية التي تحكم حركة الرابطة الإيمانية السياسية بعناصرها المتفاعلة.

المبحث الأول: "مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية (النسق القياسي للشرعية):

الشرعية في التنظير الإسلامي لا يمكن أن تكون إلا دينية وهي واحدة ومطلقة وكلية وشاملة، وتملك العديد من العناصر والتطبيقات (أخلاقية واجتماعية وقانونية وسياسية) والسياسة الشرعية تعني القيام بالأمر بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي. ولما كان الإسلامي لا يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدنيوي الزمني، وبالتالي فإن الشرعية السياسية هي أحد روافد الشرعية الدينية. والحاكمية هي مفهوم شرعي يجعل مصدر القانون والتنظيمات لله، بينما الحاكمية في العلمانية تستند إلى مؤسسات الشعب، أما الطاعة فلا تعني في الشرعية الطاعة المطلقة، وإنما هي طاعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذه الطاعة مشروطة، فإذا أخل أولو الأمر بها كان الخروج عليهم أحد حقوق الأمة في هذا الإطار فإن الدولة الشرعية هي دولة ركيزتها الشرعية المشتقة من التوحيد، ومفهوم السلطة فيها تحدده العقيدة وممارسة السلطة فيها تخضع للقواعد التي تصدر عن الشرعية. أما مناط الشرعية هي ممارسة السلطة لأسباب القوة والجبر من أجل إحقاق الحق وإعمال الحق وإبطال الباطل ودحر الظلم. إن مفهوم الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية يختلف عن مفهوم الدولة الدينية في الرؤية الغربية التي اتسمت بالجمود، حيث فشلت مؤسستها في إحداث التطوير المطلوب، وأكسبت تفسيراتها صفة القداسة، أما الدولة القانونية فمصدر تشريعها الشرع، أما الدولة المدنية فقيمتها العليا هي

الحرية وأساسها الفلسفي الفردية، ويسودها منطق العقلانية، أما الدولة الأيديولوجية فتعتمد على الصراع كأساس للوجود الاجتماعي.

المبحث الثاني: "نسق الشرعية الإسلامية والواقع العربي المعاصر"

إن فقه العالم العربي المعاصر لا يتم إلا بمعرفة سمته الأساسية، وهي الحقبة العلمانية. ويمكن التمييز بين هذه النظم وفق مستويات الشرعية وعناصر الشرعية وعوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية وتوجه التدرج والتجزيء بصدد الشرعية والفرد والأمة والرجوع إلى الشرعية رجوع استظهار أو افتقار. أما فقه الحقبة العلمانية فقد تغلغلت العلمانية كافة مجالاته، وأدت إلى استبدال شرع الله حتى صارت النظم العربية في مفترق الطرق بالنسبة للشرعية، وقد توجهت في ذلك إلى وجهتين، الأولى الاستبدال على وجه العلم والرضا والقصد والاختيار، وبالتالي الخروج من إطار الشرعية، والثانية الاستبدال على وجه الضرورة والإكراه والاضطرار. وترجع النظم حالة الإكراه إلى إكراه خارجي لكي تدخل في تعاملات مع دول ترغم هذه النظم على رفض تطبيق الشرعية، وإكراه داخلي ناتج من الاستبدال التاريخي الذي أصبح عرفًا، وكذلك وجود الأقليات. ويمكن لهذه النظم أن تبدأ بالتوبة وتعود إلى تطبيق الشرعية من خلال اكتساب الرضا المتجدد عن طريق استكمال تأسيس الشرعية والرجوع إليها رجوع الافتقار، وذلك بإعادة العمل بالشورى وإنصاف طوائف الأمة وتخفيف الضرائب. أما إنكار النظم القائمة فيتم من خلال البلاغ لتأكيد عناصر العلم

بالمعصية والقيام بحق التذكير وبحق الإنذار وبحق النصح وضرورة التقويم وضرورة ممارسة حق الخلع وحق العزل وحق الخروج.

أما فيما يتعلق بالواقع العربي المعاصر والنسق القياسي للشرعية حيث تتفاوت النظم في عملية تأسيس الشرعية، وذلك لعدم وضوح الأساس العقدي والفكري لشرعية تلك النظم وقيادتها السياسية، وكذلك فإن نظم تنصيب السلطة وانتقالها في النظم العربية تشكل خروجًا على مفهوم الاختيار للسلطة السياسية ومخالفة لقواعد الرضا ومضمون البيعة وغيرها. أما شرعية السلطة والحركة السياسية، فإن النظم العربية بطبيعتها العلمانية تواجه تأسيس الشرعية الإسلامية، أما التعلل للانصراف عن هذا التأسيس وإحلال مصادر وضعية تكيف وفق مصلحة النظم الخاصة بما يضمن ويحقق استقرارها، وقد لجأت هذه النظم إلى المغالطة القائلة بأن تطبيق الشريعة منحصر في الحدود والعقوبات الشرعية؛ وهذه مغالطة تهمل طبيعة الشريعة الإسلامية التأسيسية والإيجابية البنائية، أما تشكيل الرضا من جانب النظم العربية فهي تتحكم في عملية تدفق المعلومات وتداولها والإشراف على تنقيحها وإحكام السيطرة عليها بصورة تحدد المعتقدات أو المواقف والسلوك والحركة، وتعتبر عملية الرضا تضليل لعقول البشر وتكوين رأيها وموقفها في إطار المصلحة المباشرة وغير المباشرة للسلطة السياسية، وتستند السلطة هنا في مصادر الشرعية وتأسيسها على أساس وضعي يترتب عليه وجود خليط من النظريات والتعميمات المتداخلة المتعارضة، فلا تعدو أن تكون طرحًا نظريًا سلبيًا في مضمونه وعقيمًا في نتائجه

وآثاره. فهو يعتقد وجود مقياس أساس ثابت. أما إطار الشرعية في الرضا والطاعة فهو في الأساس الوضعي ذو طبيعة نفسية تتجاذبها الأهواء وتحددها المصالح الذاتية على نحو يجعل التغير والتبديل سمة ملازمة له.

ويمكن تقسيم النظم العربية بالنسبة لدرجة تأسيس الشرعية إلى مجموعة تتميز بمستوى عال من تأسيس الشرعية ومجموعة تتميز بمستوى أقل في تأسيس الشرعية ومجموعة تتميز بمستوى الاستظهار الواضح ومجموعة تتميز بمستوى متدني، فالنظام السعودي يمثل أوضح النظم العربية في تأكيد تأسيسه على قاعدة الإسلام، ولكن نظرًا لأخذه بالحداثة وعدم قدرته على ضبط الآثار الناجمة عنها فقد بدأت بدايات التسرب العلماني تبرز في المجتمع السعودي.

الفصل السابع: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والواقع العربي المعاصر"

إن تأسيس الشرعية يرتبط بعناصر الرابطة الإيمانية السياسية فهو يحقق المثالية الإسلامية.

المبحث الأول: "مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (النسق القياسي للمشاركة في الرؤية الإسلامية)

يمثل هذا المفهوم بديلًا أصيلًا للمشاركة السياسية في التصور الغربي. إن الأمر بالمعروف هو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقًا لشرائع الإسلام، والنهي عن المنكر هي النهي عن كل ما ينبغي اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة. ومعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن يتسع ليشمل كافة الجهود التي تبذل لتجديد أثر الدين وإقامة أوده. أما فيما يتعلق بالوجوب فلا خلاف

على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن قضية كونه فرض كفاية قد اتخذت مخرجًا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون في حدود الله وحقوقه، فالغرض من كونه فرضا أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، وبالتالي يكون فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به، وهو فرض عين على من رآه فقط وعلى من يصلح لذلك وعلى من يقدر عليه ولا يقدر غيره.

المبحث الثاني: "نسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والواقع العربي المعاصر"

يتسم العالم العربي المعاصر في الحقبة العلمانية بخصائص فيها تضخم فئات اللامبالاة والسلبية ومشاركة شكلية وإجبارية متحكم فيها، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجعل المشاركة الإيجابية أهم خصائصها، ومن هنا فإن المشاركة يجب أن تنضبط بين إشكالية القدرة والاستطاعة، فحكم عدم الاستطاعة مرهون بالعجز الحسي من ضعف البنية وخلافه، والجهل بالمعروف والمنكر وخوف المكروه. أما الإشكالية الخاصة بالتأثير للأمر والنهي وهي ذات شقين؛ الأول الخوف من حدوث مفسدة أخرى، والثاني التأكيد من عدم التأثير. أما فكرة الأغلبية فهي في جوهرها تنصرف إلى الكم والعدد كأساس لعملية الترجيح. أما فكرة الأهلية التي ترتبط بمعرفة الرجال بالحق فتجعل السند الكيفي هو الأساس. أما فكرة الحجاب فهي تعني أنه لا حجاب دون المظلوم كمبدأ إسلامي. أما فكرة النيابة فإنه يتوسل بها لمنع مشاركة الرعايا في عرض المظالم على السلطة السياسية، فهي تحجب الإرادة الفردية. أما المعارضة

والشورى والنصح، فالنصح في الرؤية الإسلامية هو مفهوم بـديل للمعارضـة فهو يعني النصح بمعنى الخلوص والصدق وعدم الفسق والاتـصاف بالعـدل والصلاح والقيام بالإصلاح وتـسانده مـع مفهـوم الـشورى بـما يعنـي ابتغـاء الصلاح عن طريق التشاور، فالشرعية هي الأصل والمشاركة هي الفرع. بالنسبة للاستجابات الفكرية والنظامية والحركية للنسق القيـاسي الإسـلامي والواقـع العربي المعاصر فهذا النسق يقدم منظومة من الاستجابات على المستوى الفكري والعقدي، ويقدم استجابات نظامية تـسهم في ترشـيد فكـرة المؤسـسة وتتـيح للعلماء القيام بجوهر وظيفتهم السياسية.

٢٧- د. لؤي صافي: العقيدة والسياسة؛ معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي "١١" ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م ط٢. ٢٩٨ صفحة.

الفصل الأول: المنهجية العلمية والتنظير السياسي:

يعاني التنظير السياسي السائد من قصور منهجي نتيجة لغياب الأساس النظري المتماسك لمجمل التعديلات المقترحة ونزوع التنظير المعاصر إلى التوفيق والتجميل، حيث غلب على المنهجية هذا الطابع التجزيئي الوظيفي، فيحدد البنية السياسية من خلال الوظيفة التي تؤديها دون اعتبار المقاصد التي توجه الفعل السياسي أو تحكم العلاقات السياسية، وكان من شأن هذا التصور أن أدى إلى استخدام منهج قياسي صوري يبرر الممارسات الفعلية. لقد تأثرت هذه المنهجية بما كتبه الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" والذي يرى أن إمارة الاستيلاء يمكن أن تستمد شرعيتها من الوظيفة التي تؤديها. ولقد تم استخدام التحليل الوظيفي كأساس لتحليل البنية السياسية للدولة، وهذا يتجاهل الأساس الفعلي للبنية السياسية وارتباط البنية بتطور الوعي السياسي، فالبنية السياسية هي مجموعة العلاقات بين أفراد المجتمع والتي تعكس تفاعلًا متسقًا ومطردًا. أما التحليل المقاصدي فيحدد البنية السلطوية والوظائف الملحقة بها مع تحديد القوانين والمبادئ العامة التي تحكم الحياة السياسية وتوجهها.

بالنسبة للمثالية الطوباوية فإنها تقدم نموذجًا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع، وأما النزعة الواقعية الارتهانية فترفض كل فكر متعال عن الواقع

الراهن، وهذا ما ترفضه الأمة الإسلامية؛ لأن هذا يكرس الوضع الراهن، وهناك المثالية الاعتبارية التي لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري، أما النظرية الاتباعية فترى أن الإمامة تنعقد إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام من قبل.

بالنسبة للقواعد المنهجية لتطوير نظرية عامة فإن ذلك يقتضي اعتماد مبادئ وقواعد محلية للفعل السياسي مستمدة من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية للأمة. بالنسبة لنصوص الوحي فلا بد أن تتم عملية استقراء شامل لكافة النصوص المتعلقة بالظاهرة المدروسة من خلال اختيار النصوص التي تتناسب من حيث الموضوع أو المصطلح مع الظاهرة المعنية، ثم فهم المعنى العام للنص وفق قواعد اللغة العربية، ثم تعليل النصوص لاستخراج الحكم العام المتضمن فيها، ثم استنباط قواعد عامة ومقاصد كلية لإزالة التعارض الظاهر بين الأحكام المستخرجة، بعد ذلك يأتي علاقة النص النبوي بالنص القرآني، فالسنة هي تطبيق الرسول لوحي السماء، وهي شارحة وموضحة ومفصلة لأحكام الكتاب، ولا بد من التأكيد على تبعية الحديث للكتاب، بالنسبة للخبرة التاريخية فهي تمكن من فهم المحتوى العملي للمفاهيم والقواعد النظرية ذات الطبيعة المجردة، وهناك قواعد للاستدلال الفعلي أو التاريخي منها تحليل أفعال الأفراد المشاركين في الحدث أو الخاضعين للظاهرة السياسية بغية إبراز مقاصدها وقواعدها وربط أفعال هؤلاء الأفراد ضمن حدث أو ظاهرة معينة

مع تحديد القوانين العامة لتفاعلهم مثـل مبـادئ التعـاون والتقـادم أو الاتحـاد والفرقة أو الهيمنة والخضوع.

إن المنهج المقترح لصياغة نظريـة عامـة هـو عبـارة عـن عمليـة انتقـال مـن الشخص إلى المجرد في سلسلة متعاقبـة مـن الإجـراءات تمكـن في نهايتهـا مـن الوصول إلى المقاصد الكلية للنصوص والأفعال.

الفصل الثاني: العقيدة والسياسة:

لفظ العقيدة مستمد من كلمـة عقـد أي ربـط وأحكـم الوثـاق، فهـي تفيـد التصديق والتيقين والجزم، والقرآن يستخدم كلمة إيمان بدلًا من العقيدة الـذي يتمثل في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وتتميز العقيدة بارتباط النظرية بالتطبيق عما سواها من البنـى الفكريـة الذهنيـة فهي منظومة من التصورات الهادفة إلى التـأثير في الفعـل الإنـساني مـن خـلال مجموعة من القيم والمبادئ والأحكام التي تنبثق من هـذه التـصورات وترتكـز عليها. والمتتبع لأسلوب القرآن في عرض أحكامه وتصوراته يلحظ أنه كثيرًا ما يلجأ إلى استخدام التلميح أو التعريض أو التمثيل أو المقارنـة أو المجـاز، وهنـا يجب النظر إلى العقيدة باعتبارها مقاربة للتصور الإسلامي الكلي للوجود قابلـة للتطوير والتعديل والتصحيح والتدقيق، ومن هنـا فـإن العقيـدة لا تنـسب إلى النصوص بل إلى المجتهد نفسه.

ولقد استبطن الصحابة التصور الإسلامي عبر معايشة يومية لنصوص الوحي وحوار مستمر مع الرسول. ولم يظهر الاخـتلاف الـسياسي إلا في عهـد سـيدنا

عثمان وعهد سيدنا علي لكنه لم يكن هناك اختلاف عقدي. ولقد ظهر الخلاف العقدي بعد موقعة صفين عندما خرج الخوارج على سيدنا علي، واعتبروا كلا من علي ومعاوية كافرين، وتكفير مخالفيهم من المسلمين مع اشتراك الخوارج في نشأتهم في نجد والأحساء والتي كانت حياتهم فيها تتصف ببأسها وقوتها العسكرية، ولكن لم يستمر وجود الخوارج طويلًا، وبعدهم ظهرت الشيعة مع استتباب السلطة الأموية، وقد تعرضت الشيعة لظروف صعبة أدت بهم إلى ظهور معتقد الإمام المنتظر على سبيل المثال، وقد أدى الصراع السياسي إلى تفرق الأمة إلى ثلاث فرق هي الخوارج والشيعة والسنة. وهنا برزت العقيدة من خلال علاقتها بالتوظيف السياسي، حيث دار الفرق بين الفرق الثلاث إلى الاختلاف في فهم العلاقة بين الذات والصفات انطلاقًا من مسلمات عقلية، وكذلك تم استغلال الخلافات العقدية لتحقيق أغراض سياسية.

بالنسبة للأهداف القصوى فهو يرجع إلى الاختلاف في تعيين مصادر المرجعية المعيارية والاختلاف في منهج استنباط المبادئ والقواعد من مصادرها، والاختلاف في المعطيات المعرفية المتوفرة والاختلاف في المصالح والامتيازات المرتبطة بالموقف العقدي، والتعتيم والتضليل الفكري الهادف إلى تبرير السلوك والفعل دون الاكتراث بانضباطه بمعايير الحق والصواب. إن موقف القرآن يعتمد على التمييز بين الاختلافات العقدية الناجمة عن أسباب معرفية واجتماعية، وتلك المنبثقة من أسباب نفسية أخلاقية، مع العمل على احترام مبدأ التعدد العقدي رغم بيان وتقرير التحريف والتبديل لأصحاب العقائد المخالفة.

لكن المشكلة تكمن في التوظيف السياسي للعقيدة، فالجماعات المعارضة للسلطة تكفرها لتبرير الخروج عليها كما تستخدمها السلطة لإضفاء الشرعية على ملاحقة قيادتها وإسكاتها. إن الوحدة العقدية التي يشترطها تشكيل مجتمع سياسي تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي لتحقيق وحدة الفعل السياسي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية التكوينية.

الفصل الثالث: المفهوم والتكوين:

الأمة هي المحصلة لمجمل التفاعلات التي تجري بين الأفراد والجماعات الإسلامية، وهنا لا بد من دراسة الأوضاع الاجتماعية التي واكبت تكوين الأمة، وكذلك الروابط السياسية، فالحياة السياسية في الجزيرة قبل الإسلام شهدت انقسامات القبائل القحطانية والعدنانية، وظلت التجزئة السياسية هي السائدة نظرًا لغياب الأساس العقدي الفكري، فقد كانت الوثنية هي السائدة نتيجة لطرد خزاعة لجرهم، فقد كان لكل قبيلة صنم مع وجود قلة من اليهودية والنصرانية، وهما لم يجدا انتشارًا عند العرب مع مشاهدتها إلى ظهور مملكة كندة، لكنها لم تستمر طويلًا وسادت السمة القبلية. بالنسبة للتركيب الاجتماعي للقبيلة فكانت تتكون من طبقة الصرحاء وهم المنتسبون لمؤسس القبيلة، وطبقة الموالي وهم من أتوا من قبائل أخرى، وطبقة الرقيق وهم لا يعتبرون من القبيلة وهم ممتلكات لسادتهم، وتدار كل قبيلة من مجلس شيوخ القبيلة يرأسه شيخ القبيلة. وهنا يمكن إرجاع الوحدة السياسية في الجزيرة العربية إلى النسب والمصلحة المشتركة والقوة والهيمنة، وهذه العناصر في ذاتها تؤلف القومية مع

اختلاف تلك الأسباب عن الأسباب المعاصرة التي أدت إلى ظهور الدولة القومية الحديثة، بل هناك تشابه في الدوافع النفسية والمقاصد الاجتماعية السياسية بين المنظومتين.

إن نصوص الوحي تحدد الرابطة العقدية بأنها التي تجمع بين أفراد الجماعة وأنها الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الأمة، فالأمة تجمع بشري ناجم عن التفاعل بين الإنسان والرسالة المنزلة. ومع أن القرآن استخدم لفظ أمة ليعني الطريقة والوقت ورجل فرد لكنها جميعًا يجمعها قاسم مشترك، وهو المعنى اللغوي للمصدر الأم الذي يعني القصد، وهنا ربط القرآن معنى الأمة بالجماعة المقصدية أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف، وهذا يؤدي اختزال الحياة السياسية الإسلامية على مجموعة من الأفكار المجردة المنفصلة عن الواقع إلى غياب الوجود الفعلي للأمة، وهذا بدوره يؤدي إلى قيام توتر داخلي، من هنا برزت أهمية الهجرة حيث كانت بيعة العقبة لحظة ولادة جماعة إنسانية تتطوق إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية. ثم كانت وثيقة المدينة التي أعلنت أن الأمة الإسلامية المتشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعًا منغلقًا تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة، وكذلك قامت باختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها مع تبني مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع مع إخضاع السلوك

الاجتماعي والسياسي لمنظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، وأن المرجعية العليا هي حكم الوحي الإلهي الذي ضمن عددًا من الحقوق السياسية.

مع تطور الفكر السياسي الإسلامي برزت فكرة الخلافة والتي تعني أن الأمة هي محل التكليف الشرعي، وهي مستمدة من آيات القرآن، لكن واجهت الأمة الإسلامية مشكلتان، الأولى حالة التمزق والتبعثر التي تسود حياة المسلمين، والثانية التجربة السياسية التاريخية للأمة الإسلامية، وقد أدى هذا إلى تنزيل مفهوم الدولة القومية على التجربة الإسلامية.

الفصل الرابع: الدولة والشرعية السياسية:

يعترض فقهاء السياسة على استخدام مصطلح دولة نظرًا لأن المتقدمين قد استخدموا مصطلحي الإمامة والخلافة، وأن مصطلح الدولة ظهر عقب انقسام الأمة الإسلامية إلى وحدات سياسية مستقلة. لكن مصطلح الخلافة يتطرق للجزئيات، ويبتعد عن الكليات، ومصطلح الخلافة يتجاهل جدلية المثال والواقع، وكذلك يرتبط بمؤسسة الرئاسة فقط. وهنا تبرز أهمية استخدام لفظ دولة بدلًا من الخلافة؛ لأنها ترتبط بتحديد مفاهيم سياسية أساسية. ورغم عدم ظهور هذا المصطلح في القرون الإسلامية الأولى إلا أنه اكتسب شرعية في القرن السابع الهجري، حيث عنت الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى، أو الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة على فئات أخرى. بالنسبة لتعريف الدولة الإسلامية فإن تبني التعريف الغربي الذي يحدد أركان الدولة بالشعب والإقليم والحاكمية فإنه يؤدي إلى التسليم بشرعية التقسيم السياسي الحالي للمناطق الإسلامية،

وإغفال الفوارق بين الدولة الإسلامية والدولة القطرية. ومن هنا فإن الدولة الإسلامية هي البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي، وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية، وهناك خلاف بين الشيعة والسنة، حيث ترى الشيعة أن نصب الإمام يكون بنص الكتاب والسنة، وترى السنة أن الشرعية السياسية للإمام تنبثق من إجماع الأمة. ولقد فند الباقلاني حجج الشيعة من خلال إظهار الطبيعة الظنية للمصادر التي اعتمدتها الشيعة، وقد فتح رده الباب للكلام في إبطال النص وتصحيح الاختيار، وهنا اعتبر الباقلاني إجماع الصحابة المصدر الوحيد للشرعية السياسية، وهنا يتم استبعاد نصوص الوحي كمصدر هام لتحديد أسس النظام السياسي.

إن اللجوء لنصوص الوحي القطعية ومعطيات التطور التاريخي يجد أنها لا تبرر عقيدة الإمامة، بل تؤكد على مبدأ الشورى كأساس للبث في الشؤون العامة للأمة. ولقد طور الفكر الشيعي فكرة الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر إلى نظرية معاصرة متمثلة بفكرة ولاية الفقيه، والتي تنص على اختيار الأمة جزئيًا للإمام، واختيار الله جزئيًا له. أما النظرية السياسية الاتباعية فهي النظرية التي طورها فقهاء التيار السني تحت عنوان "أحكام الإمامة أو الأحكام السلطانية" فهي تقوم على أسس خمسة، أولها اختيار الإمام واجب كفائي منوط بالأمة، وثانيها انحصار مهمة الاختيار في أهل الحل والعقد وأهل الإمامة، وثالثها تمتع أهل الحل والعقد بالعدالة الجامعة والعلم والرأي والحكمة، ورابعها تمتع أهل الإمامة بالعدالة والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي والشجاعة

والنسب، وخامسها يصح اختيار الإمامة بمبايعة أهـل الحـل والعقـد أو عهـد الإمام السابق للاحق. أما بالنسبة للعهد الراشدي فبيعة أبي بكر في سـقيفة بنـي ساعدة، فلم يسبقها تنسيق بين مختلف الأطراف المعنية، مما أدى إلى ظهور ثلاثة خيارات، الأولى تمثل في موقف الأنصار الذين رأوا أن الخليفة يجـب أن يكـون من الأنصار، والثاني موقف المهاجرين الـذين رأوا أن الخليفـة يجـب أن يكـون مـنهم، والثالـث اقـتراح تقـدم بـه الأنـصار يقـضي بتـداول الـسلطة ورفـضه المهاجرون. ولقد شهدت بيعة أبي بكر تأثيرا لبنية القبلية بعد وفـاة رسـول الله، حيث تمسك المهاجرون بمكانة قريش بين العرب رغم أنها لم تمنـع تمـرد قبائـل العرب في الردة، كما تبين اعتماد الأنصار على الشورى استبعاد المهاجرين منهـا، وكما ظهر تخوف الأطراف من انفراد قبيلة بالرياسة دون الباقي. كل ذلك كـان مضبوطًا بمعايير الشرع والوحي الذي ميز التفاعل بين مختلـف الأطـراف مـن خلال اعتماد الشورى وتقديم الولاء للخلافة على الـولاء للقبيلـة. إن بيعـة أبي بكر لا يجب أن تعتبر فعلًا تأسيسًا يجب على الأجيال اتباعه، حيث ظهر التـأثير القبلي فيها.

بالنسبة للأسس العامة للدولة الإسلامية فإن قراءة الوحي ومعطيات التجربة الإسلامية الأولى قصدت إعادة جميع الأسس والمبادئ إلى الأمة والشريعة، ومن هذا يمكن أن نقف على أسس أربعة، الأول إن اتخاذ القرار الـسياسي وممارسـة الفعل السياسي حق عام للأمة ومسئولية مشتركة بين المسلمين، والثاني خضوع عملية اتخاذ القـرارات وممارسـة الأفعـال الـسياسية لمبـدأ الـشورى، والثالـث

المرجعية السياسية في القضايا التي تتعلق بالشؤون الداخلية أو الخارجية في حال السلم أو الحرب منوطة بقيادة الأمة الممثلة لجمهور المسلمين، والرابع المرجعية القانونية في الدولة الإسلامية تعود إلى قواعد الشريعة ومقاصدها المستنبطة من مصادرها والمعتمدة لدى الهيئات العلمية الفقهية.

الفصل الخامس: الشريعة والسياسة:

الشريعة في القرآن تعني المصدر الذي يرده الناس للتزود بالهدي الإلهي من خلال إقامة الدين وعدم التفريط فيه؛ ولذلك فهي تتضمن الأسس والقواعد والمبادئ المناقضة للهوى والنزوة. أما في الفقه فهي الأحكام التي شرعها الله لعباده. وللشريعة مستويان؛ الأول الأحكام الثانوية في نصوص الوحي، والثاني الأحكام المستنبطة من النص الشرعي باجتهاد عقلي ضمن ظرف اجتماعي محدد. فالمستوى الأول يرتبط بالمبادئ الكلية التي تعكس الإرادة الإلهية المتعلقة بالفعل البشري، والمستوى الثاني فهي تجليات لغوية للإرادة الإلهية ثم انتقال إلى مجموعة من الأحكام عبر عملية الاجتهاد ثم تفصيل هذه الأحكام في كتب الفقه، وهناك فرق جوهري بين المستوى الأولى الذي هو مطلق والثاني الذي هو اجتهاد بشري متغير، وهناك تفريق بين القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية التي تتميز باللزوم والضرورة والقوانين التي تحكم العلاقات الإنسانية التي تتصف بالاختيار والطواعية. أما القانون فهو القواعد العامة التي تحكم السلوك، فهناك القانون الشرعي والاجتماعي والأخلاقي والقضائي. وفي الشريعة نجد أن الدوائر القانونية متداخلة. فمنظومة الأحكام الشرعية تتضمن الأحكام الموجهة

للعقل الاجتماعي والأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخصي. ويميز المفكرون المسلمون بين الأحكام المستندة إلى نص شرعي وتلك التي لا تحكمها نص وإنما ترتبط بمصلحة الأمة.

لقد تم تقسيم الأحكام الشرعية إلى أحكام شرعية أخلاقية وأحكام شرعية حقوقية، وهي ثلاثة مجموعات أحكام شرعية فقهية، وأحكام شرعية دستورية وأحكام شرعية سياسية. فالأحكام الشرعية الفقهية مستمدة مباشرة من مصادر الشريعة، والأحكام الدستورية أحكام محددة للقواعد العامة للفعل السياسي ومنشئة للمؤسسات السياسية الشرعية، والأحكام السياسية أحكام ترتبط بقضايا تتعلق بالمصلحة العامة، وعند تنسيق المواقف بين الأمة والدولة فالأمة تهدف إلى تربية الشخصية الإسلامية وتوفير المناخ المناسب للنمو الأخلاقي والروحي للفرد والدولة وتسعى إلى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والإمكانات البشرية والطبيعية للتغلب على العقبات التي تعيق نمو الأمة ورقيها. وهنا تنحصر نشاطات الدولة التشريعية القضائية في الأحكام السياسية، بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في إطار سلطة الأمة.

الفصل السادس: الشورى بين النظرية والتطبيق:

الشورى في القرآن تعني البت في الأحداث التي تعترض الجماعة وتتطلب اتخاذ مواقف حيالها. بالنسبة للممارسة الشورية قبل الإسلام فقد كانت القبائل تمارس الشورى من خلال مجلس شيوخ القبيلة، أما قريش فقد تميزت عن باقي

القبائل العربية بإنشاء دار الندوة التي كانت تضم كل عشائر قريش للوصول للقرار المناسب. أما العهد النبوي فقد شهد ممارسات للشورى مثل الشورى قبل بدر وقبل أحد ووافق قيمها الجمهور. أما صلح الحديبية وتعيين أسامة بن زيد لقيادة الجيش فكان من المواقف التي خالف فيها الرسول الإجماع، وهذا في ذاته يبين حق الأمة في الشورى مع احتفاظ القيادة السياسية بحقها في الأخذ بمبدأ الشورى أو رفضه. أما ممارسة الشورى في العهد الراشدي فقد بدأت منذ تولية أبي بكر الذي تم بعد مشاورات بين المهاجرين والأنصار وحدث إجماع حول أبي بكر ثم مشاورة أبي بكر في الردة وتفرده بالرأي، وكذلك اختياره لعمر كخليفة لم يكن فرضًا عليهم، بل أكد على توافقهم عليه حتى لو خالف ذلك رأيه. أما عمر فقد اعتمد على مجلس شبه رسمي يتألف من المهاجرين والأنصار للتشاور، ولقد أصبح هذا المجلس قوة سياسية مؤثرة في عهد عثمان حيث كان يضغط عليه لتعديل بعض قراراته وتعييناته، بل أصبح في أواخر عهده يعتبر معارضة رئيسية.

أما عند الحديث عن النظرية الاتباعية في تشكيل مجلس الشورى فإن الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" قد غفل طريقة اختيار أهل الشورى الذين من حقهم اختيار الخليفة، وهناك إشكالية في خصائص أهل الاختيار وأهل الإمامة، لقد خلطت كتابات الأولين بين وظيفة الاجتهاد الفقهي ووظيفة الشورى السياسية، إذ تتعلق وظيفة الاجتهاد الفقهي باستنباط أحكام عامة من نصوص الخطاب الشرعي ومعطيات الواقع الاجتماعي أو التاريخي من جهة وتنزيل هذه

الأحكام على وقائع الحياة اليومية من جهة أخرى، بينما ترتبط وظيفة الشورى السياسية بالتفاعل مع هموم الناس الحياتية وتحديد أولويات العمل الجماعي وتقييم موازين القوى لتعيين حدود الممكن والمتعذر، وتعبئة الطاقات وتوحيد الصفوف. وهنا يمكن تحديد الأسس التي تقوم عليها وظيفة الشورى المتمثلة في أن الشورى حق أصيل للأمة، ويمكن للأمة تفويض مهمة اتخاذ القرارات العامة إلى مجلس أو مجالس شورى تنوب عنها، ويتم تحديد أعضائها بصورة تعكس جميع قطاعات الأمة، ويمتلك هذا المجلس الحق في تقرير كافة القضايا المتعلقة بمصلحة الأمة وغاياتها. وهنا لا بد من تقسيم عملية الشورى ضمن مستويات متعددة تعكس مقاصد ومصالح المجموعات السكانية.

الفصل السابع: الإدارة والسياسة:

ارتبطت الوظيفة الإدارية بمنصب الخليفة، وانحصرت في مهنتي الأمن والتكافل الاجتماعي، ومع تطور الوقت حدد فقهاء السياسة وظائف الخليفة في حفظ الدين وتنفيذ الأحكام وحماية البيضة وإقامة الحدود وتحصين الثغور وجهاد من عادى الإسلام وجباية الفيء والصدقات وتقدير العطايا واستكفاء الأمناء، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور. ويمكن تعديلها على النحو التالي: حفظ الأمن وحماية المواطن وتطوير المؤسسات وحفظ الدين مع تشجيع إجراء الحوارات مع أصحاب الديانات الأخرى، والإعداد العسكري مع البحث عن وسائل للتقارب مع شعوب الأمم الأخرى، وقضايا الجباية والإنفاق والإنعاش الاقتصادي والتخطيط للاستفادة من الإمكانيات مع إشراك القيادة الشورية في

تطوير القواعد العامة للسياسة التعليمية والتثقيفية والخارجية، وهنا يجب تحديد العلاقة بين القيادتين التنفيذية والشورية بشكل يسمح بتمايز كل قيادة عن الأخرى؛ لذلك يجب تنظيم العلاقة بين المؤسسات السلطوية والشعبية بشكل يشجع المبادرات الخاصة، مع السماح للمؤسسات الرسمية بلعب دورها في كافة المجالات.

بالنسبة لشروط الرياسة فقد حدد فقهاء السياسة عددًا من الشروط منها العدالة والعلم وسلامة الحواس والأعضاء والرأي والشجاعة والقرشية. ويمكن اختزال هذه الشروط في العدالة والكفاية والعلم والدراية وهذه شروط اعتبارية لا قانونية، أما مقاليد العقد الرئاسي فإن علاقة الرئيس بالأمة أو ممثليها في مجلس الشورى علاقة ذات صيغة تعاقدية تلتزم فيها الأمة طاعة الرئيس طالما التزم أحكام الشريعة وقرارات الشورى وقام بالوظائف الملحقة بمنصبه. بالنسبة للنظام الإداري وتفويض السلطات فإن النظام الإداري آلة وأداة يمكن أن يتشابه في الدولة الإسلامية مع غيرها؛ ولذلك قسم الماوردي تفويض السلطات إلى الولاية ودائرة النفوذ والعام والخاص، وهذه تتعلق باعتبارات فنية تنظيمية عن الخصوصيات المعيارية للثقافة السائدة. وهنا في التجربة الإسلامية قد تم احترام النظام المللي طالما يحترم البنية الاتحادية للدولة، حيث سمحت الدول الإسلامية المختلفة لأصحاب الملل بالاحتفاظ بنظمهم الإدارية والتشريعية طالما لم تسع إلى ضرب اتحاد الأمة، ولقد سمحت الدولة العثمانية للأقليات التي فيها بالاحتفاظ بالإدارات المحلية التي تسير شئونها.

الفصل الثامن: الدولة والعالمية السياسية:

إن النظام السياسي الإسلامي هو نظام ذو طبيعة عالمية، فالدولة الإسلامية تفرض وجود جماعة سكانية ملتزمة بمبادئ وأهداف الإسلام، بيد أن اهتمامات الدولة الإسلامية وحدودها البشرية والجغرافية لا تتطابق بالضرورة مع كيان الأمة الإسلامية، ولا تقتصر عليها بل تمتد إلى جماعات سكانية مغايرة في الدين والعقيدة. وهنا تبرز المبادئ السياسية الكلية التي حددها القرآن وهي:

١) التعددية العقدية والدينية مبدأ تكويني ومقصد إلهي راسخ.

٢) الحرية الفكرية المتمثلة في حق الأفراد في تبني تصوراتهم دون ضغوط.

٣) الولاء التعاقدي الناجم عن التزام أفراد المجتمع بمجموعة المبادئ الكلية.

٤)العدالة العالمية التي تسمح بتنافس الأمم المتغايرة في تحقيق خير الإنسان.

٥) تتحدد سلطة الدولة في إلزام الأفراد سلوكًا معينًا بدائرة المعروف الذي تعارف الناس على حسنة وصوابه.

فيما يتعلق بالبنية السلطوية والمشاركة السياسية فلكي تتحق المبادئ الكلية للنظام السياسي الإسلامي فإن هذا يتطلب توزيع السلطة السياسة بين دوائر مرجعية أربع هي المرجعية الشورية والمرجعية القضائية والمرجعية التنفيذية والمرجعية المعرفية، وهذا يتطلب أيضًا تشكيل بناء سلطوي هرمي تحدد السلطات المحلية قاعدته وتشغل السلطة الاتحادية قمته، وهنا تبرز أهمية المشاركة السياسية للجماهير التي تتساوى فيها المرأة بالرجل؛ فلقد حرص

القرآن على التسوية بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات العامة. كما حافظ الإسلام على حقوق الأقليات السياسية وضمن لها حرية اختيار ممثليها.

٢٨- د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: العنف وإدارة الصراع السياسي بين المبدأ والخيار "رؤية إسلامية" (سلسلة أبحاث علمية " ١٦ ") ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م. ٦١ صفحة.

مقدمة:

تتميز التغيرات الإنسانية الكبرى بملازمتها للصراع الدموي الذي يؤدي إلى قلب الأوضاع رأسا على عقب، وقد شهدت ذلك الحضارة الإسلامية على مر تاريخها حيث بدأت الفتن بمقتل عثمان ثم الحسين ثم ابن الزبير ثم محمد ذي النفس الذكية، وقد أدى ذلك إلى سقوط الخلافة الأموية.

العنف في الفكر السياسي الإسلامي: مراوحة بين المبدأ والخيار:

بعد فشل العديد من الدورات الإصلاحية رأى فقهاء الأمة أن الانعزال عن الحياة السياسية هو الوسيلة المثلى للحفاظ على أسس الشريعة ومقومات الحياة الإسلامية مع النظر إلى الأنظمة الحاكمة باعتبارها أنظمة غير مشروعة مما أدى إلى تكوين شخصية سلبية تجاه النظام العام، وبالتالي تحريم اللجوء للعنف ضد السلطة الحاكمة الظالمة، وقد نتج هذا عن خلط بين قضايا الصراع السياسي داخل الأمة وقضايا الصراع السياسي بين الأمم وقضايا المدافعات المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الخلط أدى إلى استخدام العنف مع كل هذه القضايا، إن التمييز بين هذه القضايا يحتاج الشمولية في دلالات النصوص وأحداث العهد النبوي المتعلقة بأساليب العنف.

إن أول ما يلفت النظر في هذا الأمر أحاديث الفتنة والتي تنهى عـن المـشاركة المسلحة في الفتن وما يدور بين الصفوات السياسية من الصراعات المسلحة مـع الالتزام بضبط النفس، فعند استعراض الفترة المكيـة كـان الالتـزام بعـدم الـرد بالعنف ولكن المثابرة والصبر، ولكن عندما هاجر المـسلمون إلى المدينـة تحـول الموضوع إلى النقيض حيث أمر القرآن المسلمين بالقتال دفاعا عن أنفسهم وعن دعوتهم مع مراعاة تحريم العنف في حسم الصراعات السياسية الداخلية، ويجب أن نضع في الاعتبار نوعية الوسائل التي استخدمها الرسـول - صـلى الله عليـه وسلم - في مواقع مختلفة ومع الأنواع المختلفة من الناس، كذلك يجب التنبيه إلى عدم استخدام العنف حتى من جانب الفئات التي تتعرض للأذى، طالمـا هـذه الفئات تقوم بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر، وأن يـترك رد المظـالم للأمة وجهود أهل الحل والعقد والشورى، فإن كان السلطان ظالما فلا يجـب أن يكون هو الخصم والحكم، وإنما يرد الأمر للأمة، وبالتالي يتم الحفاظ على وحدة المجتمع التي هي الغاية القصوى، ويتضح نجاح هذا الأسلوب في تجربـة دعـاة النصرانية ضد الإمبراطورية الرومانية الوثنية ومرحلة الدعوة الإسلامية المكية، وكذلك تجربة الثورة الإيرانية المعاصرة التي اتخذت السلم نهجـا لهـا، وكـذلك النهج التركي المعاصر، أما التجربة الجزائرية فقد أثبتت عدم تمكنها من تحقيق ما تصبوا إليه.

إن عقلية الشورى تمثل أساس الاستقرار السلمي في المجتمع المسلم لأن هذا أمر تربوي، وبالتالي يجب ترسيخه في ضـمير شـعوب الأمـة، أمـا فـيما يتعلـق

بمواجهة النزاعات والصراعات بين الأنظمة السياسية الدولية المستقلة فإنها تتم بكل الوسائل المختلفة بما فيها القوة والحركة، وسبب ذلك أن الانتماء بينهما مفقود، وتتميز العلاقات بينهما بالعصبية وفقا لإرادة الصفوة الحاكمة ومصالح أنظمتها؛ ولذلك فقد وجه الرسول خطاباته للصفوات الحاكمة انطلاقا من هذه الرؤية مع إعطاء كل إنسان الحق في الخيار وتقرير مصيره، أي كان اختياره للدين والشريعة، ولما طغت هذه الأنظمة في العهد النبوي والخلافة الرشيدة لم يعد سوى استخدام القوة، أما بالنسبة للنظم الحاكمة المقهورة الإدارة فلا يجوز استخدام العنف معها لأن ذلك يعد صراعا داخليا في رحم الأمة الواحدة وإنما يجب أن يتوجه استخدام العنف إلى القوى الأجنبية القاهرة، وبالتالي يصبح صراعا مع نظام مختلف، وهنا يمكن اتباع أسلوب الهجرة كوسيلة للمقاومة ووسيلة لدفع عجلة الإصلاح؛ فهناك هجرة فرار من الاضطهاد أو هجرة مفارقة أعداء أو تحينا للفرصة ومنازلة المعتدين، أما فيما يتعلق بصراع الحضارات فإنه قد يكون إيجابيا، وقد يكون سلبيا، وقد يكون سلميا، وقد يكون عسكريا، وكل هذه الأشكال تهدف إلى الصدارة والسيطرة؛ ولأن أسس الحضارة الإسلامية تتمثل في التدافع السلمي والحوار الحضاري وطلب المعرفة والتقدم والارتقاء العمراني، وعلى الغرب أن يعرف الكليات الإسلامية، وبالتالي إحلال الحوار والتفاعل موضع القهر والتسلط والسعي نحو تحطيم الحضارة الإسلامية، أما بالنسبة للخروج بالأمة الإسلامية من المأزق الفكري الحضاري الحرج فإن ذلك يتطلب شمولية فهم النصوص وحسن قراءة التاريخ.

٢٩- د. أحمد الريسوني: الشورى في معركة البناء: ١٤٢٨/ ٢٠٠٧. ١٨٤ صفحة.

الفصل الأول: مكانة الشورى في البناء الإسلامي:

لقد بدأ خلق آدم بأن شاور الله ملائكته على سبيل الإخبار لإزالة سوء الظن الذي لديهم بشأن الإنسان، وهذا يبين أن الشورى مسنونة حتى في الأمور المحسومة، ودليل ذلك أيضا مشورة سيدنا إبراهيم لولده إسماعيل بشأن ذبحه، وهو أمر واضح وجلي، وهذا يبين أن الشورى فيما غمض أولى، كذلك يبين القرآن أن هناك شورى في بناء الأسرة وعند الانفصال وفي معظم القضايا الخاصة. أما في الأمور العامة فقد سميت إحدى السور بالشورى تعظيما لأمرها، وقد جاء فيها **{**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**}** (الشورى:٣٨) ليبين أن الشورى صفة ملازمة للمسلمين في كل شؤونهم، وكذلك جاء في " آل عمران " كأحد آليات علاقة الحاكم بالمحكومين. أما أحكام الشورى فإذا تعلق الأمر بالحكام والرؤساء والأمراء ومن يسري عليهم فهو الوجوب، حتى قال ابن عطية أن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن هنا وجب عزل من لا يستشير أهل العلم والدين، كما أن الشورى واجبة في أمور الجماعة العامة ولكل من يريد التصرف في شأن من شؤونها الجماعية المشتركة. أما مجالات الشورى فتكون في الأمور التي ليس فيها نص، وأكثره يكون في سياسة أمور الدنيا والأمور العسكرية، والشورى مطلقة ومقيدة بما قضى الله ورسوله فقط، أما الشورى في

الأحكام القطعية فتكون في تنزيلها وتنفيذها وما يتصل بذلك من شروط وكيفيات وآجال وعوائق أو موانع. أما الأحكام الاجتهادية والخلافية وهي الأحكام الشرعية القائمة على الاستنباط والترجيح، فالشورى فيها لأهل العلم والنظر والاجتهاد، وقد كان الرسول يفعل ذلك والخلفاء كذلك كما فعل عمر في قضية الغسل من الجماع، كذلك كان الأمر في القضاء حيث نص عمر بن عبد العزيز على ضرورة أن يكون في القاضي خمس خصال (عفيف، حليم، عالم بما قبله، يستشير ذوي الرأي، لا يبالي بملامة الناس).

المبحث الثاني: وظائف الشورى ومقاصدها:

تتعدد وظائف ومقاصد الشورى فمنها الوصول إلى الصواب أو الأصوب، فغياب الشورى يحل محله الاستبداد والتفرد والأنانية وآثار ذلك الضارة لا تخفى على أحد، ومنها الخروج من الأهواء والمؤثرات الذاتية، ومنها منع الاستبداد والطغيان حيث تحمي الشورى الشعوب والحكام أنفسهم، ومنها تعليم التواضع حيث إن الشورى تعلم صاحبها مدى حاجته للناس، ومنها إعطاء كل ذي حق حقه حيث لا ينفرد أحد بالقرار دون الباقين، مما يعني مشاركة أصحاب الحقوق في القرار، ومنها إشاعة جو الحرية والمبادرة؛ لأن الشورى حرية في التفكير وحرية في التعبير الصادق الأمين، ومنها تنمية القدرة على التفكير والتدبير، فالشورى تجعل المنخرط فيها يفكر في أمور بمستوى دون المستوى التشاوري، ومنها تقوية الاستعداد للتنفيذ؛ لأن القرارات تتخذ عن تراض، ومنها الألفة والوحدة؛ ذلك لأن الشورى تصدر بعد أخذ رأي جماعة

مؤثرة بالتالي تلتف حول الحاكم، ومنها تحمل التبعات السيئة، وذلك لأن القرار شارك فيه أكبر عدد، ومن هنا يكون هناك استعداد لتحمل أي خسائر تنتج عن القرار التشاوري.

الفصل الثاني: قضايا أساسية في الممارسة الشورية:

لقد أرسى الشرع مبدأ الشورى ولكنه لم يضع طريقة معينة ونمطا معينا للشورى وخصوصا في الشورى العامة.

المبحث الأول: أهل الشورى بين العموم والخصوص:

بالنسبة لعمومية الشورى وخصوصياتها فإنها عامة في الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ويجتنبون كبائر الإثم والفواحش واستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وينفقون مما رزقهم الله فهي في جماعة المؤمنين، والرجل والمرأة في الشورى سواء؛ لأن الرسول مبعوث للرجال والنساء سواء، ولقد ذكر القرآن تشاور بلقيس لقومها، فمجالس الشورى هي مجالس رأي وفكر ومجالس تحليل وتقويم ومجالس اجتهاد وقرارات نظرية؛ لذلك فإن العضو فيها يكون رجلا أو امرأة. أما الشورى الخاصة فهي في الأمور التي لا يصلح فيها إلا رجال أو نساء ذوي تخصص معين.

المبحث الثاني: أعضاء مجالس الشورى؛ صفاتهم وطريقة اختبارهم:

مجالس الشورى هم أهل الحل والعقد ولا بد أن تتوفر فيهم عدد من الصفات وهي العقل الكامل وطول التجربة مع الفطنة والذكاء والدين والتقوى ومحبة

النصح والبراءة من الهوى والغرض والجمع بين العلم والعمـل وتـساوي مـع المستشير في الطبقة وكتمان السر وسلامته من الحسد والتأكد من عدم تضرره أو عزيز عنده من النصح المطلوب وتوسطه بين السعادة وسوء البخـت وسـلامة الفكر من مكدرات صفوه، أما طريقة اختيار أهل الشورى فهناك طريقة التعيين وطريقة الانتخاب؛ وطريقة الانتخاب لها أصالتها وأولوياتهـا في سـيرة النبـي والخلفاء الراشدين حيث كان الاعتماد على العرفاء والنقباء الذين تم انتخـابهم اجتماعيا، ومع أفضلية هذه الطريقة فإن في طريقة التعيين ميزة تتمثل في اختيـار أهل الخبرة غير المعروفين بين الناس.

المبحث الثالث: إلزامية الشورى ومسألة الأغلبية:

إن إلزامية الشورى تعني الأخذ برأي الأكثرية من المستشارين، وهنـاك مـن نظر إلى القرآن الكريم واعتبر أن الأكثرية مذمومة في مواقف كثـيرة في القـرآن ومدح للأقلية واعتبر ذلك جمهور العلماء أيضا، وهنا فإن أصحاب هذا الاتجـاه لا يراعون السياق الذي جاء فيـه الـذم حيـث تتحـدث عـادة عـلى الكـافرين والمنافقين، ولقد شهد التاريخ وجود فلاسفة ومفكـرين وأذكيـاء كـانوا كبـار الضالين المضلين، فهل هم أكثرية أو الإسلام ينظر إلى الأئمة والقادة باعتبارهم رواد الفساد أو الإصلاح في المجتمع، والكثرة المؤمنة لها اعتبارهـا في الإسـلام ذلك لأنها يؤخذ بها في شهادة الآخـرة فهـي في الـدنيا أولى، وخلاصـة مـا تـم التوصل إليه من القرآن هو القول بـالتزام الـشورى في أمـور الدولـة. بالنـسبة للسنة النبوية فإن التطبيقات الشورية قوية في ثبوتها ودلالتها عـلى أن الـشورى

تنتهي إلى اعتماد رأي الأكثرية من المستشارين والعمل بمقتضاه، وأدلة ذلك ما حدث بالنسبة لأسرى بدر حيث قبل الرسول الفداء وأخذ رأي أبي بكر وأعرض عن رأي عمر، وكذلك خروج النبي والمسلمين لملاقاة المشركين في أحد نزولا على رأي الأكثرية، وكذلك ما حدث في غزوة الخندق فقد فاوض النبي قبيلة غطفان على الانسحاب مقابل ثلث ثمار المدينة هذا العام وعلق هذا على التشاور فرفض الأنصار ذلك ووافقهم النبي على هذا الرأي، ومع هذه الشواهد الكثيرة إلا أن الرسول قد أمضى صلح الحديبية لأنه كان بوحي من الله رغم معارضة الكثير من الصحابة. أما الترجيح بالأكثرية عند العلماء فهو متأصل في تراثنا فقد اعتبرت الكثرة مرجحة للروايات عند المحدثين، وفي الاجتهادات الفقهية عند الفقهاء والأصوليين واعتبرت مرجحا في الاجتهاد القضائي.

الفصل الثالث: التجربة الشورية الإسلامية بين عهدها التأسيسي ومآلها التاريخي:

المبحث الأول: التجربة الشورية الأولى؛ ملامحها ودروسها:

المستعرض لتاريخ البشرية يرى عراقة النزعة التشاورية في الحياة البشرية، فالشورى بداهة فطرية جاء الشرع ليضفي عليها الشرعية من خلال التجربة الشورية الأولى التي اتسمت بكثير من العفوية والتلقائية والتسامح والثقة متقللة من الضوابط التفصيلية والشكليات التنظيمية، ولقد كانت الشورى تشمل عظائم الأمور وصغارها وتحقق جوهرها ومقصودها على أكمل

الوجوه، حيث تتم في جو من الحرية والأمن والجرأة. ولقد كان اختيار أبي بكر خير مثال على ذلك حيث تمت مشاورات بين جماعات المهاجرين علـى اختيـار مهاجري والأنصار على اختيار أنصاري، ثم كانت المشاورة الكبرى في سـقيفة بني ساعدة حيث تم الإجماع على أبي بكر خليفة للمسلمين. أما استخلاف عمر فقد استشار فيه أبو بكر كبار الصحابة، وكذلك ترك عمر الشورى في ستة نفـر أن يختاروا فيما بينهم. كذلك كانت الـشورى في الأراضي المفتوحـة؛ فقـد رأى بعض الصحابة أن تقسم على المقاتلين الفاتحين، ثم انتهى الأمر أن تظل أحباس للمسلمين جميعا. ولقد تميزت هذه المرحلة وممارستها الشورية بالحضور القوي والمـؤثر للممارسـة الـشورية والحريـة الكاملـة في التفكـير والمبـادرة والتعبـير والصدق والصراحة والنزاهة والثقة والبساطة والمرونة التنظيمية.

المبحث الثاني: المآل التاريخي للممارسة الشورية:

لقد مثل انتقال الخلافة الرشيدة إلى الدولة الأموية تحولهـا إلى خلافـة وراثيـة مستبدة كانت الشورى أولى ضحاياها، ولم يشذ عن هذه القاعدة سوى عمر بن عبد العزيز الذي جمع فقهاء المدينة وأسند إليهم الشورى والاجتهاد والمشاركة في الرأي ومراقبة المجتمع وما يقع فيه من ظلم واعتداء ومراقبة عـمال الدولـة وموظفيها والتبليغ عنهم، كذلك تجسد نموذج الشورى في دولـة المـرابطين في المغرب والأندلس حيث كانت دولة الفقهاء. إن تطور الدولـة الإسـلامية كـما وكيفا تطلب إدخال تنظيمات جديدة تعمل على تحقيق وحدتها وتماسكها منهـا خطة القضاء وخطة الحسبة وخطة العدالة وخطة الفتوى ونظم شاملة للتعليم

والأوقاف المختلفة، هذه التنظيمات المختلفة غابت عنها الشورى التي لم تعرف أي تنظيم واضح ومضبوط، فغابت الشورى عن أهم الأمور وهي مسألة اختيار الإمام حتى وصل الأمر إلى حد العهد بالخلافة والإمامة إلى الصبيان والرضع وأصبح تولي الحكم بين التوريث المحض والمطلق أو الغلبة والاستيلاء، أما مجال القضاء فكان استثناء في هذا الجو حيث كان يجب على القاضي استشارة الفقهاء فيما يصدره من أحكام، وقد أصل لذلك النموذج الخلفاء الراشدون.

الفصل الرابع: الشورى اليوم وكيف نثبتها؟ وكيف نبني بها؟

المبحث الأول: نحو إعادة البناء واستكمال البناء:

تمثل نقطة الانطلاق الأولى في تأسيس الشورى باعتبارها دين ووحي وشرع من الله تعالى لتحقيق الهداية والرشاد والسداد في التصرفات الفردية والجماعية، فمن أراد أن ينفرد بنفسه في التصرف في أمور الناس فهو يشرك بالله لأنه يأخذ حقا خصصه الله لذاته **{**قُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا**}** (الكهف:٢٦﴾) فالصلاح قرين الشورى والفساد قرين الاستبداد. إن أشد الأمراض فتكا بالمسلمين والتي حذر الرسول منها التصارع الداخلي والفتنة والتفرق، وكل هذا يحدث حينما تغيب الشورى، وهناك بعض الأصول والقواعد المعتمدة في التشريع يمكن أن تبنى عليها الشورى ومنها " تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور " وهي قائمة على جزء من حديث النبي، ومنها "البينة على

من ادعى واليمين على من أنكر"، ومن هذه القاعدة قول ابن عطية وغيره من العلماء " من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب " فهذا حكم بالوجوب لا وجود له في كتاب ولا سنة، ومن هذه الأصول والقواعد قاعدة سد الذرائع هذه القاعدة تتعلق بالحالات التي يتخذ ما هو مشروع ذريعة إلى ما هو ممنوع فيتدخل التشريع لمنع هذه الحالات مثل نهي النبي عن إقامة الحدود في الغزوات وفي بلاد العدو، وكذلك نهي عمر عن استخلاف ولده عبد الله، ومنها ما أوصى به عمر أن لا يولى عامل أكثر من عامين، ومن هذه الأصول والقواعد " المصالح المرسلة " والتي لا بد أن تتلاءم مع مقاصد الشرع وأن تكون مما يعقل، فمن المصالح المرسلة جمع المصحف والعمل بالتاريخ الهجري في عهد عمر واتخاذ الدواوين وجعل رواتب للجند والقضاة ولسائر الوظائف، ومن هذه القواعد والأصول " الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير "، وقد عمل بهذه القاعدة في الشؤون التنظيمية والوسائل التنفيذية، ومن أمثلة ذلك حفر الخندق حول المدينة كفكرة مقتبسة من الفرس وفكرة المنبر المنقولة من الشام وختم مراسلاته للملوك.

المبحث الثاني: الشورى في معركة الإصلاح والبناء:

تمثل الشورى قاعدة أساسية في الإصلاح لأنها ضاربة في القلوب والنفوس فضلا عن قابليتها للتكيف والتلاؤم والتأقلم، فما هي آليات تفعيل طاقاتها لتحريك الأمة؟ أولى هذه الآليات تتمثل في إحياء ثقافة الشورى من خلال مزيد من الكتابات والمحاضرات والندوات عبر الإعلام والتعليم والوعظ

والإرشاد، ويمكن نشر ثقافة الشورى على مستوى عموم المسلمين وبتربية أتباعها وأعضائها على السلوك الشوري وإقامة الشورى في عملها الجماعي ومؤسساته وقراراته ومبادراته، وثاني هذه الآليات يتمثل في تنظيم الممارسة الشورية الذي يتم في ضوء قواعدنا وموازيننا الشرعية وقدراتنا العقلية، فمن ذلك ضرورة وجود هيئات شورية ذات أعضاء محددين يتم تحديدهم وتغييرهم وفق أحكام تنظيمية معتمدة مع الأخذ بمبدأ الاستشارات الموسعة، ومن هذه الآليات الاقتباس والمواءمة، فمثلا الاقتباس من النظم الديموقراطية لا حرج فيه طالما أن ذلك يتم في ضوء قواعد وموازين الشريعة، فقد استخدم القرآن الكريم كلمة القسط وهي أقصى درجات العدل وهي مقتبسة من رحمة العدل.

المحور السادس
دراسات علم التاريخ
وعلم الاجتماع وعلم النفس.

أولاً: علم التاريخ

١ - د. عبد العليم عبد الرحمن خضر: المسلمون وكتابة التاريخ "دراسة في التأصيل والإسلامي لعلم التاريخ" : ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م. ٢٩٧ صفحة.

الفصل الأول: المفهوم العلمي للتاريخ وعلاقته بالعلوم الاجتماعية:

تتم دراسة التاريخ من مناهج متعددة وفقا لاهتمامات المؤرخين، ومعنى التاريخ اللغوي الإعلام بالوقت مضافا إليه ما وقع في ذلك الوقت من حوادث وأخبار، وهناك التعريف القائل بأن التاريخ هو الوصف الأدبي لأي نشاط إنساني ثابت سواء قام به الأفراد والجماعات، والذي يتجلى في تطور أي جماعة أو فرد ويؤثر على تطورها، وعلم التاريخ الإسلامي قد أدخل آلاف الكتب التي اعتبرها المسلمون في فترة من تاريخهم الفكري كتبا تاريخية، ويرى بعض المؤرخين أن المقصود بالتاريخ هو ما يكتبه المؤرخ، وهو يعيش الأحداث وينقلها سواء ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين، ويرى آخرون أن المؤرخ ليس ضروريا أن يعيش العصر الذي يؤرخ له، بل يمكنه أن يؤرخ لعصر آخر، أما كلمة تاريخ عند العرب فقد مرت بخمسة مراحل هي سير الزمن والأحداث

(التطور التاريخي) وتحديد زمـن الحـادث التـاريخي (الواقعـة) وعلـم التـاريخ والتعريف به وعملية التدوين التاريخي وتاريخ الرجال، وهنا يمكن إضافة معنى سادس ليعني تراث القوم أو تمثيل الشمائل الأساسية فيهم، فـإذا كانـت وظيفـة التاريخ الأساسية هي وصف النشاط الإنساني على مر الزمن وتحليله فإن مهمـة المؤرخ تصبح أن يعين ما حدث وأن يتعرف عـلى الوقـائع متسلـسلة وأن يحلـل الروابط بين هذه الوقائع وأن يكشف كيف ولماذا حدثت على نحو ما، وحيث إن الماضي هو ميدان التاريخ فإن من أهم أدوات المؤرخ الوثائق، وعملية الكـشف عن الوثائق تقتضي قواعد وأدوات عمـل وإلمامـا بالـشروط الواجـب توافرهـا لاستخدام الأصول التاريخية، وهناك مصادر أخـرى يمكـن للمـؤرخ الاعـتماد عليها مثل الكلمات والإشارات والمنـاظر وخـرائط خـسوفات القمـر وطريقـة استئناس الحيوان وفحص الأحجار وتحليل السيوف المعدنية وغيرها.

أما عند تناول علاقة التاريخ بالعلوم السياسية فإنه يتضح أن العلوم السياسية هي الأساس العادي في التركيـب التـاريخي، فالتـاريخ يتعـاظم دوره في تحليـل العلاقات الدولية وعلم السياسة يحدد القيم الأساسية من خلال تتـابع أصـولها التاريخية وتحولاتها، ومن الملاحظ أن المؤرخين التقليديين يعتمدون على العاطفة والخيال والحدث للتوفيق بين الحقائق التاريخية وتفسيرها واستنباط معناها، أما علاقة التاريخ بعلم الإنسان فإن المؤرخ عليه أن يستفيد من علم الإنسان الـذي هو بالنسبة للأجناس البشرية مرآة حياتهم وحضاراتهم، وهو التعبـير الـصادق عن أفكارهم وعـواطفهم الإنـسانية، ولقـد ربـط بعـض المـؤرخين الأحـداث

التاريخية بالتضاريس الجغرافية والمناخ، ونجد ذلك واضحا عند بعض علماء المسلمين مثل اليعقوبي في كتابه البلدان وياقوت في معجم البلدان والبلازري في فتوح البلدان، والمسعودي يعتبر أول من جمع بين التاريخ والجغرافية العلمية في كتاب شذور الذهب، أما علاقة التاريخ بعلم الاجتماع فقد تم تحليل التطور التاريخي للمؤسسات الاجتماعية التي لها أهمية خاصة لدى المؤرخ فاتضح رسوخ مؤسسات أساسية مثل الأسرة وتحويل الوظائف عبر الزمن من مؤسسة لأخرى والاعتماد المتبادل وعمل مبدأ التجانس بين المؤسسات وعمل مبدأ الاستمرار الذاتي للمؤسسات، أما علاقة التاريخ بعلم الاقتصاد فإنه يمثل أهمية بالنسبة للمؤرخ وخاصة في تحليل دورة العمل والتقدم الاقتصادي وتنظيم العمل، كذلك يحتاج المؤرخ إلى معرفة علم النفس ليستطيع تعليل الوقائع التاريخية.

بالنسبة للبحث التاريخي فهو المراحل التي يسير فيها الباحث حتى يتوصل إلى الحقيقة التاريخية بقدر المستطاع، وهذه المراحل تتمثل في تزويد الباحث لنفسه بالثقافة اللازمة له واختيار موضوع البحث واختيار الأصول والمصادر وتحري نصوص الأصول ونقد النصوص نقدا علميا سليما وإثبات الحقائق التاريخية وإنشاء الصيغة التاريخية وعرضها، وقد برز استخدام الأسلوب الكمي في دراسة التاريخ، فالمؤرخ يحتاج إلى أدوات مثل القياس والتعداد والتقدير وأخذ العينات والنماذج والتعميم والمقارنة. أما أهمية دراسة التاريخ فهي تكمن في اعتبارها جزءا لا يتجزأ أو عنصرا من أهم العناصر التي يقوم عليها تطور

المجتمع أو انحطاطه، كما أن للتاريخ صلة وثيقة بكل العلوم الاجتماعية والدين والطبيعة والرياضيات والفلسفة.

الفصل الثاني: علم التاريخ عند المسلمين:

لقد وجه الإسلام الفكر البشري نحو التقاط الحوادث بوصفها عبرا، وذلك هو أعظم تجديد فكري من ناحية النظر إلى التاريخ، وقد جاءت آيات كثيرة قد خصصت للمسألة التاريخية حيث القرآن هو أول المنابع الأصلية للتاريخ الإسلامي، ولقد واجه التاريخ الإسلامي المستشرقين وحملة ألوية الفكر الغربي حيث سيطروا على مجال التربية والتعليم حتى أصبح النشء المسلم يعرف أكثر عن نابليون مما يعرف عن خالد بن الوليد حيث يفسرون التاريخ الإسلامي في الإطار المحلي والإقليمي أو القومي أو الوطني في سبيل إعلاء دعوة العنصرية أو العرق، ولقد كتب علماء المسلمين صورا متنوعة منها تاريخ العالم والأقاليم والمدن ثم بحث تاريخ الخلفاء، وقد ظهر وهم علمي مفاده أن التاريخ والحديث والعلوم الأخرى إنما كانت تروى في البدء وأنها لم تكتب وتدون حتى أواسط القرن الثاني الهجري، وقد نتج هذا الوهم المخلوط عن الخلط بين ثلاث عمليات وهي عملية استماع الشهادة من الشهود المباشرين للحدث التاريخي وهي عملية شفهية بحتة وعملية حفظ المعلومات عن طريق الذاكرة والحفظ والتدوين الشخصي وعملية نقل المعلومات للآخرين وكانت عملية شفهية حرص العلماء فيها على توخي الدقة المطلقة في النقل، ولقد كانت جميع الكتابات التاريخية قائمة على أساس إسلامي بحت كما نظمت على التاريخ الهجري لبيان

انفصال التاريخ الإسلامي عن التاريخ الجاهلي، أما سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد كان لها أثرها في إثراء الفكر التاريخي عند المسلمين حيث حرصوا على معرفة أخباره ونشرها عن طريق الرواية ثم التدوين حيث ظل الصحابة والتابعون في القرن الأول الهجري يهتمون بالرواية الشفهية ثم جاء عهد عمر بن عبد العزيز الذي كتب لعماله بأن ينظروا في سنة رسول الله ويكتبوها فظهر ابن شهاب الزهري، وتعتبر أقدم الكتب التاريخية هي التي تجمع بين الحديث والتاريخ، وهي كتب المغازي والسير وكان أكثر كتابها من أهل المدينة، وكانت هذه الكتب جزءا من الحديث حيث سلك المؤرخون مسلك الحديث في الإسناد، وكانوا يتبعون وحدة الموضوع، ومن أشهرهم ربيعة الرأي ومجاهد بن جبر مولى قيس المخزومي وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن البصري ومحمد بن سيرين، ولما كان الزهري أقدم من قام بتدوين السيرة فقد أخذ عنه محمد بن إسحاق والواقدي، وقد ألف ابن إسحاق كتاب المغازي، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز أمر عاصم بن عمر بن قتادة، وهو أنصاري أن يجلس في مسجد دمشق ليحدث الناس بالمغازي وسيرة الرسول، أما الواقدي فهو محمد بن عمر بن واقد ومن أشهر شيوخه في التاريخ أبو معشر السندي ومن أشهر تلاميذه ابن سعد صاحب الطبقات.

الفصل الثالث: أهمية الحياد والصدق في تدوين الحدث التاريخي:

الاتجاه العام هو قيام الباحث في التاريخ بنقد الأصول التاريخية لتقسيمها لأصول موثق بصحتها وأصول غير موثق بصحتها، وهدف ذلك التثبت من

صدق المؤلف وعدالته والتثبت من صدق المعلومات، أما السر في سلامة الفكر التاريخي في الإسلام فيتمثل في نفي الظن من جهة والابتعاد عن هوى النفس من جهة ثانية والتشدد في إحراز العلم والتيقن من جهة أخرى، وعلى المؤرخ أن يكون ذا بعد وذا لب ومحايد ومتحررا من الأهواء غير منغمس في عصبية. بالنسبة لتقسيم الخبر فقد قسمه الغزالي إلى ما يجب تصديقه، وهو القرآن والسنة وما أخبر عنه إجماع الأمة وما يجب تكذيبه، وهو المخالف للقرآن والسنة وإجماع الأمة وما يعلم خلافه بضرورة العقل والحس والمشاهدة وما يجب التوقف فيه، وهو ما لم يعرف صدقه ولا كذبه، وابن خلدون يعدد الأسباب التي يتطرق الكذب للخبر من قبلها فمنها التشعبات للآراء والمذاهب والثقة بالناقلين والذهول عن المقاصد وتوهم الصدق والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع وتقرب الناس لأصحاب الكلمة والجهل بطبائع الأحوال في العمران، وقد ذكر البعض وسائل التحقق العلمي من سلامة المعلومة التاريخية وهي المشاهدة والاختبار والحساب الرياضي والتحقق بالاستبعاد والتحقق بالتفكير الفاضل، وذكر البعض أن المؤرخ يمكن أن يرجع إلى المصادر الثانوية لكي يسترشد بها على كيفية قولبة الدليل المعاصر لمشكلته ولكي يحاول أن يصل إلى مصادر أخرى جديدة، ولكي يؤخذ منها اقتباسات مأخوذة عن مصادر أصلية ولكي يشتق منها تفسيرات بالنسبة لمعايير تمحيص الأخبار، فأول ما يجب على المؤرخ كما يرى ابن خلدون هو دراسة الأحوال العامة للعمران في العصر الذي يعالجه، ثم يطبق

المنهج التاريخي المقارن، ولقد وضع ابن خلدون منهجية رائعة لنقد الرواية التاريخية والنصوص المختلفة في التفسير والآداب والاجتماعيات.

الفصل الرابع: ملامح المنهج العلمي لتدوين التاريخ عند ابن خلدون:

لقد عنى ابن خلدون بظاهرة الصيرورة أو فكرة التطور التاريخي وكان لديه تمسك شديد بالحتمية ويدرك مبلغ شمول التاريخ وتشابكه بغيره من الموضوعات، وأرجع الفوارق بين تواريخ الأمم إلى اختلاف البيئات الطبيعية، وهو يرى أن هناك عصبية عامة وعصبية خاصة، بالنسبة لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون فهو يرى أن التاريخ علم كسائر العلوم الأخرى له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به إلى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الأحداث البشرية تفسيرا علميا يرد كل حدث لأسبابه وعوامله، فقد عرف موضوع علم التاريخ بأنه الأحداث البشرية الماضية في علاقتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية، وقد اهتم ابن خلدون بنظم الحكم حيث يعتبره جورا وعدوانا ومذموما إذا قام على القهر والتغلب، وأن الحكم نظر بغير قدر الله إذا كان بمقتضى السياسة وأحكامها، ويرى أن منصب الإمام لا بد أن يتوافر له شرط العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل؛ ولذلك يرى ابن خلدون أن لقب أمير المؤمنين سمة مميزة لكل حاكم يحكم بما أنزل الله، بالنسبة لأثر الأخلاق في دعم الملك فهو يرى أن الخلق الكريم هو سبيل نعمة البشرية وأن المكر السيئ والطبع اللئيم هو سر شقائها.

ومن نماذج المؤرخين قبل ابن خلدون نجد أبا عمر الكندي حيث أرخ منذ فتح مصر حتى ٣٣٥ هـ، وكذلك قدم حسن بن رولان عصر بني الإخشيد وخطط مصر وقدم عز الملك المسيحي التاريخ الكبير والتلويح والتصريح وقدم شهاب الدين التبريزي نهاية الأرب في فنون الأدب وقدم الخطيب البغدادي تاريخ بغداد، وقدم ابن القلانسي ذيل تاريخ دمشق، وقد ظهر منهج الطبقات في التاريخ، وكذلك منهج التراجم وكتب الأنساب.

الفصل الخامس: مناهج البحث التاريخي عند المسلمين:

بالنسبة للأخبار في الكتابة التاريخية عند علماء المسلمين فكانت على ثلاث مظاهر هي انتقال التركيز التاريخي من منطقة لأخرى واحتفاظ صورة الخبر بخصائص القصة التعبيرية المروية والاستشهاد بالشعر، ولقد نقل المسلمون منهج نقل التاريخ من الرواية إلى التدوين، ولقد اشتهرت العراق بوجود مؤرخين كثيرين بها وخاصة مدرسة الكوفة حيث تأثرت الأخبار في العراق بالثقافة الفارسية والهلينية والتيار العربي والإسلامي، وفي هذا الجو ظهرت طبقة من الرواة الإخباريين مثل طلحة ابن الأعلم ومحمد بن عبد الله وكان هؤلاء تحكمهم النظرة الكلية ثم أعطوا السند أهمية خاصة من نص الخبر، ويعتبر المدائني شيخ الإخباريين وعمدتهم حيث تم تقسيم أخباره إلى مجموعة أخبار الرسول - صلى الله عليه وسلم - وقريش ومناقب الأشراف وأخبار النساء ومجموعة أخبار الخلفاء ومجموعة الأحداث الرئيسية في الإسلام ومجموعة كتب أخلاقية وجغرافية ومجموعة كتب عن التاريخ الشعري ومجموعة كتب عن

التاريخ الحضاري ومجموعة كتب في أخبار العرب ومجموعة كتب في الفتوح، وقد اتبع طريقة المحدثين في نقد الروايات وإثبات الإسناد.

وقد حدث اتصال بين الفكر العربي والفكر الأوربي في العصر العباسي حيث أخذ المسلمون ينقلون إلى اللغة العربية آثار الإغريق وفلسفتهم، لقد ظهر آثار ذلك في كتاب مروج الذهب للمسعودي حيث عرض التاريخ وأتوجرافية غرب آسيا وشمال أفريقيا وشرق أوربا، أما الكندي فإنه يعتبر نموذجا جيدا للمنهج الديني في التواريخ المحلية والنزعة المصرية واضحة غاية الوضوح حيث ينسب نفسه قائلا الكندي المصري، أما البلازري أحمد بن يحيى فأول من ولج التاريخ الجامع في كتابه فتوح البلدان، ولقد أسهب اليعقوبي في تاريخ الأئمة ونقل مأثوراتهم حيث كان من غلاة الشيعة، وأما أبو قتيبة الدينوري فله عيون الأخبار، وهو كتاب جامع، أما أبو حنيفة الدينوري فله الأخبار الطوال، ثم جاء الطبري الذي ألف كتابه الموسوعي تاريخ الأمم والملوك حيث اعتبر أكثر تحقيقا ممن سبقه من المؤرخين، أما ابن الأثير فهو من أقطاب المؤرخين حيث ألف الكامل في التاريخ، أما ابن إياس فله بدائع الزهور في مقاطع الدهور، وقد رتبه على حسب السنين والشهور.

وهناك منهج حولي عند تدوين التاريخ عند علماء المسلمين حيث كانت تدون في أحداث كل سنة، وهذا المنهج يهتم بالحقائق المجردة، وقد اتبع هذه المنهجية ابن عبدوس في "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" أما الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام فقد اتبع تقسيما فرعيا تبعا للعقود من السنة الأولى إلى السنة العاشرة

الهجرية وهكذا، وقد اتبع ابن الجوزي منهج العقود في كتابه عصور الرجال المعروفين، أما كتاب السخاوي الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ فقد أقام نصبا قيما لعلم التاريخ الإسلامي، ولقد اتبع المؤرخ محمد بن عمر الواقدي منهجا يعد من أندر المناهج التاريخية، وهو المعاينة والمشاهدة حيث قال: "ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا سألته هل أحد من أهلك أخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعانيه" ولقد اعتمد المسلمون على الوثائق والنقوش والنقود فقد أرسل الرسول - صلى الله عليه وسلم - رسائل للملوك والأباطرة، أما منهجية كتابه السير والتراجم والتي لم تحفل بنظرية البطل في التاريخ كما حفل بها مؤرخو الإغريق والرومان، وتم ذلك اعتمادا على الرواية، أما منهجية الكافيجي في تدوين التاريخ فهي واضحة في كتابه المختصر في علم التاريخي حيث اهتم بتوضيح نظرية للتاريخ من خلال منهج قصصي.

الفصل السادس: الاتجاهات الحديثة في مجال البحث التاريخي:

لقد نشأ الاهتمام بعلم التاريخ في العلوم الأخرى نتيجة لتأثرهم به سلبا وإيجابا، وكانت نتيجة لذلك اعتمادهم نظرية الصيرورة التاريخية حيث تم النظر إلى التاريخ باعتباره حلقات طويلة المدى نتيجة لتأثره بالنظريات الاقتصادية، ولقد كان لهيجل أثره في تطوير مناهج دراسة التاريخ حيث نظر للتاريخ باعتباره سلسلة لتطور الوعي بالحرية، ويرى أن العقل هو سيد العالم بلا منازع، وأن تاريخ العالم يقدم إلينا عملية عقلانية، أما المؤرخ الألماني أرنست برنهايم فيرى أن

هناك تنافرا غير طبيعي بين البحث التاريخي وفلسفة التـاريخ؛ ولـذلك حـاول إيجاد تعاون بينهما مستخدما النقد لما شاع من أنواع فلسفات التاريخ وتوصـيف ما ينبغي أن تكون عليه فلسفة التاريخ، وقسمها إلى الفلسفة المثاليـة والعلميـة الطبيعية، وبالنسبة للتصور المادي للتاريخ فإن ماركس يعتقد أن الوحي التاريخي القديم أغفل علاقة الناس بالطبيعة وأن المعتقدات والأفكار والأخيلة. . . . . . إلخ هي التي تقرر مسلك التاريخ، ولقد حاول أن يصوغ القـوانين الاجتماعيـة على غرار القوانين الطبيعية، ويرى أن نظرية التـصور المـادي للتـاريخ تـرى أن القوانين الاقتصادية هي التي تتحكم في التاريخ، وبالتالي فهـي تـؤمن بالحتميـة التاريخية وهي تستبعد كل القيم الروحية من التاريخ، ويـرى أن نظريـة المعرفـة يجب أن تقوم على الحياة والخبرة.

بالنسبة للظاهرة الطبيعية للفلسفة المثالية واستقراء التاريخ فنجد أن البروفسير ج. رزقي قد أخضع جميع الظواهر التاريخية لتحليل دقيق للقوانين العلميـة مـن خلال استخدام منهج علمي، أما آدمز فيرى إمكانية إخضاع التـاريخ للدراسـة العلمية، أما هسلر فإنه يفسر التاريخ على أنه الصراع بين الواقع (المادية) والفكر (المثالية) فعنده التاريخ هو تأمل ذاتي للفيلسوف والمـؤرخ معـا وإدراك ذاتي لمـا يسعى إليه الفرد ككائن في حياته، وقد أدى هـذا إلى أن أصـبح التـاريخ دراسـة ذاتية، أما آليان ج. ويدجري فيرى أن فلسفة التاريخ لا تنصف الإنـسان الحـي بأجمعه، أما تورادو فيرى أن علم الاجتماع هو التاريخ بغير أسماء حيث التـاريخ ميلودراما تدور حول موضوعية الفضيلة، أما أرنولد توينبي فهو يكتب التاريخ

متخذا موقف مشاهد غير متحيز ولكن كشخص يعرف بوعي في نفسه أنه مشارك فيه.

أما طبيعة التاريخ فقد استخدمها وليم ونوودريد لنبذ الاعتقاد بوجود إله يمكن أن يكون خالقا للكون بسبب طبيعة الآلام البشرية، حيث جعل هم تاريخ الإنسانية طبيعة التقدم عن طريق الحروب والديانات والكفاحات من أجل الحرية وتقدم الذكاء البشري ونمو المعرفة، ويرى أن العلم وحده هو الذي يستطيع تحسين أحوال الجنس البشري، ولقد تبنى العالم البيولوجي الروسي ميتشينيكوف المذهب الطبيعي لتفسير التاريخ القائل بأنه من الناحية البدنية يعتبر الإنسان ثمرة لعمليات الطبيعة. بالنسبة للثقافة الذاتية وتفسير التاريخ فإن شبنجلر يرى أن الثقافة هي تعبير عن كائن هائل كأنما هو عقل الجماعة يحقق نفسه من خلال أفراد بعينهم من الكائنات البشرية، وبالنسبة للتصور التجريبي للتاريخ فإن المؤرخ يكون موجها بعقله وثقافته نحو طرح سؤال دقيق على وثيقة موجزة، وهذا هو المسار التجريبي، وتكون الحقيقة التاريخية هي الثمرة المطلوبة من عملية التجربة المتصلة بالوثيقة، وقد استخدم هذا المنهج هربرت جورج ولز، وفي عام ١٨١٠ تخلت العلوم الطبيعية عن المجال التاريخي والتطوري.

الفصل السابع: نحو منهج إسلامي لإعادة كتابة التاريخ:

يقدم القرآن الكريم منهجا متكاملا للبحث التاريخي، فالقرآن يجيء بمعطياته التاريخية من أجل أن يحرك الإنسان صوب الأهداف التي رسمها الإسلام ويبعده فردا وجماعة عن المزالق والمتعرجات التي أودت بمصائر عشرات الأمم

والجماعات والشعوب، فالقرآن يقـدم القـيم والقـوانين التـي يـستقيم الحـاضر والمستقبل على هداها، والمنهج القرآني يعتبر الحركة هدف العـروض التاريخيـة، ولقد كشف القرآن الكريم أسرار السنن والنواميس التي تسير حركـة التـاريخ وفق منعطفها الذي لا يخطئ، وكان للسنن النبوية دورها في كتابة التاريخ حيث كانت هذه الكلمة معروفة عند العـرب الجـاهليين التـي تعنـي العلامـة المتبعـة عندهم، ولقد تأثرت كتابة التاريخ بطريقة جمع الأحاديث النبوية حيـث بـدأت عندهم تتفرع مـن علـم الحـديث، واتبعـت طريقـة المحـدثين في جمـع الروايـة التاريخية، وقد اكتسبت معرفة التاريخ أهميتها بالحاجة إلى معرفة أسباب النزول وتفسير آيات القرآن وحدوده وأحكامه من خلال تاريخـه والحاجـة إلى معرفـة سيرة الرسول الأعظم ثم الصحابة من بعده.

أما التاريخ المكتوب الآن فهو واقع تحت تأثير النظرة الاستشراقية التي قللـت من شأن الإسلام لحساب خلفيتها الاستعمارية والتفسير المادي للتـاريخ يلغـي وجود الفرد، وفي التفسير المثالي يغدو البطل أداة طيعـة يعتمـدها العقـل الكـلي لتمرير صيرورته إلى غايتها، أما توينبي فيرى منح القلـة القياديـة المبدعـة دورا كبيرا في صياغة الأحداث، أما القرآن الكريم فإنه يتجاوز هذا كله ليعطي الدور لطرفي المسألة ويرسم للإنسان حالة التوازن بين المادة والواقع، ويمـنح الطريـق للفرد والجماعة الذي يمكنه من أداء مهمة الاسـتخلاف في الأرض. مـا زالـت هناك محاولات كثيرة تحـاول تفـسير حيـاة الرسـول وتـاريخ الإسـلام تفـسيرا اقتصاديا أو ماديا، وهي ترمي من ذلك إلى جعل حياة الرسول بطولة عربيـة أو بطولة إقليمية أو بطولة أمة أو عبقرية أو دعوة إلى الحرية.

٢- الطيب برغوث: منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي " ١٧ ") ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م. ٥٣٠ صفحة.

تمهيد: في المفاهيم المفتاحية للدراسة:

لما كان الإسلام هو المدخل الفطري لتحقيق العبودية لله والاستخلاف في الأرض فإن الدعوة إليه أمر محتوم لا بديل عنه لاستقامة سعي الإنسان من خلال منهج محكم يحقق نقل حقيقته الحضارية إلى الضمير الإنساني، ويحمي محتواه من التحريف ويراعي حركة تبليغ هذا المحتوى ويحافظ على منجزات هذه الحركة. إن كثيرا من الحركات الإنسانية تواجه تحديات تتعلق بدعواتها أو تجاربها التاريخية، وتتمثل هذه التحديات في تعقد عملية حماية المضمون الرسالي وصعوبة رعاية حركة التبليغ والبناء وتعقد عملية المحافظة على منجزاتها، وكمحاولة للتغلب على هذه التحديات سوف يتم تحديد بعض المصطلحات باعتبارها مفاتيح أساسية لعملية الفهم والإفادة، وهي مفهوم الدعوة الذي يعني في اللغة الدعاء أو السؤال والطلب والرغبة إلى الله والحث والآذان والنداء والإمالة والانتساب والدعم والاجتماع والصياح والنداء، جاء في القرآن الكريم والسنة ليدل على نداء الناس وإمالتهم إلى الإسلام وحثهم على الانتساب إليه والالتزام به والاجتماع عليه. أما معناها الاصطلاحي فهو ذلك الجهد المنهجي المنظم الهادف إلى تعريف الناس بحقيقة الإسلام، والمفهوم الثاني هو مفهوم المنهج الذي يعني في اللغة الطريق أو السبيل أو الخطة المحددة للوصول إلى غاية

محددة، وفي الاصطلاح المنهج النبوي هو الكيفيات العملية المنظمة التي كان النبي يعرض بها الإسلام على الناس، والمفهوم الثالث هو مفهوم الحماية الذي يعني في اللغة الأنفة والمحافظة على المحرم والدين من التهمة، في الاصطلاح بمعنى العمل على وقاية المضمون الرسالي للدعوة، والمفهوم الرابع مفهوم المنجزات الذي يعني في اللغة تم وقضى وحصل وفي الاصطلاح بمعنى حصيلة المكتسبات البشرية والمادية والمعنوية التي حققتها الدعوة، والمفهوم الخامس هو مفهوم المحافظة الذي يعني في اللغة مراعاة الشيء وحرسه وضبطه ووعاه وفي الاصطلاح بمعنى رعاية مكتسبات الدعوة وصيانتها.

الباب الأول: غاية الدعوة الإسلامية وخصائصها المبدئية الكبرى:

الفصل الأول: غاية الدعوة الإسلامية وآفاقها الرسالية الكبرى:

إن غاية الدعوة الإسلامية تتمثل في عناية الإسلام بالوجود الإنساني وظيفة ومصيرا، فقد حدد الإسلام وظيفة الإنسان في الوجود من خلال تحديد رسالته في الحياة وعلاقته بالله والكون، ففي عالم الشهادة تتمثل الغاية في تمكين الإنسان من تحقيق مستوى استخلافي راقي وفق ما تتيحه له ظروفه وإمكاناته في عصره، ومن غايات الدعوة الإسلامية أيضا العناية بالمصير النهائي للوجود الإنساني، وتمثل ذلك في اقتران الكلام عن اليوم الآخر بالإيمان بالله والتأكيد على ضآلة وضع الدنيا بالنسبة للآخرة؛ لذلك برزت العناية بوراثة الجنة كغاية نهائية للوجود الإنساني. أما فيما يتعلق باستخلاف الإنسان فالاستخلاف في معناه أن الله عهد إلى الإنسان وأوكل إليه عمارة الأرض والانتفاع بها بعد أن مكنه منها

بالتسخير وجعل له سلطانا عليها، وهنا تبرز العبادة كقوام للاستخلاف حيث تتضمن العبادة تعظيما لأمر الله والشفقة على خلقه والسعي المرتب الدؤوب؛ لذلك وجب أن يستجمع الاستخلاف الإيمان الصحيح القوي والعمل السليم الفعال، وهذا يتطلب إخلاص الوجهة لله وتنقية النية وصواب العمل وفعاليته المنجزة لمقاصده (الإخلاص والإرادة) فيما يتعلق بمشروع الاستخلاف الإسلامي فإن ذلك يتطلب الوقوف على مفهوم الحضارة الذي هو حصيلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الله وفق رؤية كونية محددة من أجل الترقي المعرفي والترقي الروحي والترقي الأخلاقي والترقي المدني أو العمراني إنجازا لمهمة الاستخلاف واستعدادا لوراثة الجنة، فالترقي المعرفي يحتل مكان عظيمة في الإسلام حيث يرتقي بالإنسان في مدارج الكمال الاستخلافي بقدر معرفته بالسنن التي تحكم الكون والحياة، وانطلاقا من الرقي المعرفي يقوي الرقي الروحي؛ لأن معرفة سنن الله في الأنفس والآفاق تدفع إلى المزيد من الإيمان بالله وحث الخطى للسير نحوه بدأ بأداء الفرائض وارتقاء إلى أداء النوافل وانتقالا إلى المشاركة في القيام بتغطية فروض الكفاية، بالنسبة للترقي الأخلاقي فهو نتيجة طبيعية للترقي المعرفي والترقي الروحي، فالإسلام حرص على جعل الإيمان مستتبع بثمراته العملية من واقع الحياة حتى يجد الإنسان نفسه مندفعا في مدارج الكمال الأخلاقي والسلوكي ومجانبة كل ما من شأنه أن يعوق استكمال نمو إنسانيته، أما الترقي المدني والعمراني فيقصد به التأثير الإيجابي المتصاعد الذي يحدثه الجهد الإنساني في الطبيعة المحيطة به بواسطة إعمال قوانين التسخير فيها

بغية ترقية حياته المادية، ويتم ذلك من خلال التدرج في ثلاثة مستويات هي مستوى الضروريات ومستوى الحاجيات ومستوى التحسينيات. بعد تحقيق الترقي المعرفي والروحي والأخلاقي والعمراني يمكن للمجتمع المسلم أن يحقق الاستخلاف والتمكين للدين وتحقيق الأمن. أما منهج تحقيق الاستخلاف في الإسلام فهو المنهج الأمثل والأكمل الذي ارتضاه الله تعالى لتحقيق مشروع الخلافة في الأرض لانسجامه مع الفطرة التي فطر الناس عليها.

الفصل الثاني: الخصائص الكبرى للدعوة الإسلامية:

تتميز الدعوة الإسلامية بعدد من الخصائص أهمها النزعة العلمية التي تبرز من خلال حث المسلم على العلم بالسنن التي تمثل مفتاح التسخير، فالوجود محكوم بقوانين وسنن في الخلق لا تتبدل ولا تتحول، ومن هنا فإن الدعوة الإسلامية قائمة في مبناها وأصولها وقضاياها على العلم الحقيقي المحيط بالإنسان والكون والحياة لصدورها من الله تعالى؛ لذلك تم تكريس النزعة العلمية من خلال دعوة الإنسان إلى تأمل مظاهر الطبيعة مع التشنيع بعدم إعمال الفكر وتعطيل العقل ودعوة الإسلام الصريحة للعلم والتعلم وإعلاؤه من مقام العلماء العاملين الراسخين في معرفة آيات الله. كذلك تتميز الدعوة الإسلامية بالصبغة التوحيدية فالتوحيد هو القضية الأساسية الكبرى الأكثر تكرارا في الكتاب والسنة، والقضية التوحيدية تتضمن أبعادا ثلاثة هي توحيد الربوبية المتمثل في الاعتقاد الجازم الراسخ بأن الله خالق كل شيء ورازقه ومدير شؤونه ومالك أمره، وتوحيد الأسماء والصفات المتمثل في الاعتقاد بأن لله تعالى أسماء وصفات بها يعرف حق معرفته ويشكر حق شكره وبها يدعى ويرجى، وتوحيد الألوهية

المتمثل في الاعتقاد الراسخ بأن لله صفات الكمال وأن العبادة والطاعة له وحده دون سواه، ولأهمية الصبغة التوحيدية فقد جاءت كل الرسالات لتؤكد عليها، فالتوحيد محور رئيسي مركزي وهدف رئيسي للجهد الرسالي الذي قام به أنبياء الله ورسله لتعميم هداياته وإقرار شرعه، ثم جاءت الرسالة المحمدية لتأكد وترسخ حقيقة التوحيد. ومن خصائص الدعوة الإسلامية أنها تتميز بالطبيعة الشمولية لاستيعاب النشاط العبادي للإنسان، ويمكنه من إنجاز مهمته الاستخلافية بكفاءة وفعالية، فهي شاملة في أهدافها ومجالاتها ومناهجها، هذا ما أكدته نصوص القرآن والسنة. ومن خصائص الدعوة أيضا نجد النزعة الواقعية؛ وذلك من خلال تطابق الحقائق الواردة في الوحي كتابا وسنة مع فطرة الوجود الطبيعي وفطرة الوجود الإنساني فردا وجماعة؛ لذلك فقد اهتم بواقع الإنسان والمعاش، ولقد جاءت النصوص مراعية للأعراف مهتمة برفع الحرج ومراعاة سنة التدرج، ويتضح ذلك في أن تعاليم الإسلام منسجمة مع السنن الإلهية ونظرته للإنسان ومنهجية تعامله مع الواقع الإنساني، ومن خصائص الدعوة أيضا نجد التوجه العالمي، فخاصية العالمية الإسلامية جاءت كتتويج للجهد الرسالي الضخم الذي قامت به قافلة المرسلين، وقد أوضحت النصوص هذه الخاصية. هذه الخصائص أبرزت ذاتية الدعوة الإسلامية.

الباب الثاني: طبيعة المرحلة المكية وأهداف الدعوة فيها:

الفصل الأول: بيئة الدعوة في المرحلة المكية:

كان العالم قبل الإسلام قد فقد العقيدة كما فقد النظام أي فقد أسباب الطمأنينة في الباطن والظاهر، وهذا واضح في انحراف اليهود والنصارى مثل قولهم بأنهم

أبناء الله وأحباؤه من دون الناس، أما البراهمة في الهند والأكاسرة في فارس فقد حرفوا العقيدة وزعموا أن دماءهم دماء إلهية وأن طبيعتهم طبيعة مقدسة، وهذا أفسح المجال لفوضى عارمة مما حذى بمزدك بأنه أحل النساء وأباح الأموال وعرض المجتمع للخطر، أما مبررات تشريف الجزيرة بابتداء الدعوة، فمنها الوضع الفكري الذي نتج عن احتكاك العرب بما حولهم من ثقافات، وأدى ذلك إلى نقل الأفكار وتبادل الخبرات المعرفية وتعميم بعض العادات والتقاليد السائدة، وقد كانت المعارف بسيطة ذات طابع تجريبي كالفراسة والقيافة والأنساب والاهتمام بعلم النجوم والطب، وكذلك الكهانة والعرافة، أما الوضع العقدي فقد انحرفت العقيدة على يد عمرو بن عامر الخزاعي حيث شاعت عبادة الأوثان فكان ود لكلب بدومة الجندل وسواع فكانت لهزيل ويغوث لمراد ثم لبني غطيف عند سبأ ويعوق لهمدان ونسر لحمير لآل ذي الكلاع، وبجانب عبادة الأصنام كان هناك الدهريون الذين يرون أنه لا بعث ولا حساب، والجنيون الذين يعبدون الجن وعبدة النار، وأما الحنفيون فقد كانوا متمسكين بما بقي من أصل التوحيد الأول، ولقد سادت أمراض عقائدية في سلوكياتهم مثل الاستعانة بالأوثان ويقدمون لها النذور والقرابين ويحجون إليها ويطوفون بها، وكذلك يستقسمون بالأزلام وتطيرهم من بعض الحيوانات والطيور وسكونهم إلى الكهانة والعرافة والتنجيم.

بالنسبة للوضع الاجتماعي فقد تحدد في ضوء الأوضاع الفكرية والعقدية حيث كان المعطى القبلي هو الذي يرسم للفرد حياته ويحدد تطلعاته، وهذا

المعطى القبلي أكسبهم صفات حميدة مثل حب الحرية والنزوع للاستقلال والفروسية والشجاعة والنجدة والكرم وسخاء النفس وبذل العطاء للآخرين والوفاء بالعهد ورعاية الجوار والأنفة من العار والقناعة والصبر وقوة الاحتمال وشدة الثبات، أما مظاهر الضعف في المجتمع القبلي فتمثلت في الطغيان للعصبية القبلية والمظالم التي كانت تطيح بكيان المرأة وفشو عادة تعاطي الخمور والإدمان عليها وانتشار عادة القمار والميسر وشيوع المعاملات الربوية واستحكام عادة التقاتل تغالبا على المرعى أو حماية الجار أو أخذا بالثأر.

فيما يتعلق بالوضع السياسي فقد كانت قرابة الدم الأساس الوحيد للأمة فهي الأساس في تداول وإدارة السلطات، وكان شيوخ القبائل ووجهاء القوم ذوي نفوذ قد يرقى أحيانا إلى مستوى الملوك، وقد كانت القبيلة تنقسم إلى عشائر والعشائر إلى بطون والبطون إلى أفخاذ والأفخاذ إلى فصائل حيث ينتهي التسلسل إلى قاعدة القبيلة وهي الأسرة. بالنسبة لقريش فقد كانت تعيش بمكة التي تضم الكعبة المشرفة فكانت تقع في قلب طريق القوافل التجارية، فكانت قريش تحكم على الناس ولا يحكم عليها، وكانت تشترط ولا يشترط عليها غيرها، وقد خصت قريش نفسها بعدد من الخصائص وهي الحجابة والسقاية والديات والسفارة واللواء والرفادة والندوة والخيمة والخزينة والأزلام، ولقد خص الله العرب بالرسالة الخاتمة لأنهم كانوا أمة ما زالت تحافظ على كامل قواها المذخورة القابلة للتفجير والتسخير، كما كانت مكة تتميز بوضع خاص مثل وجود البيت الحرام وكونها ملتقى طرق التجارة العالمية وحفاظها على عروبيتها

الخالصة وحاجة العرب إلى الرسالة بعد طول العهد بينهم وبين الهـدي الإلهـي وملاءمة الأوضاع الاجتماعيـة والـسياسية في الجزيـرة العربيـة وفـشو الوضـع العقدي المشتت والإفادة من النظام القـبلي وملاءمـة الأوضـاع الفكريـة لبيئـة الدعوة.

الفصل الثاني: التكليف الرسالي وبداية الدعوة:

بالنسبة للتأهيل الرسالي للشخصية النبوية فإن التحولات الحاسمة في التاريخ الإنساني لا يقوم بها إلا أولو العـزم وذوو الهمـم العاليـة؛ لـذلك كـان الرسـل والأنبياء أعظم الناس تأثيرا في المسار التاريخي للإنـسانية، ولمـا كانـت الرسـالة الإسلامية هي الرسالة الخاتمـة التـي تتـسم بالعالميـة والـشمول كـان لا بـد أن يستجمع للرسول المؤهلات والكمالات التي لم تتوفر لغيره من الرسـل لـضمان الإعجاز والتحدي في رسالته، ولقد أمده الله بتأهيل فطـري وهبـي مـن عنـده فمنحه الله كمال الخلقة والعقـل والفهـم واللـسان والحـوار وكـان صـبره مثـل شجاعته وشجاعته مثل كرمه وكرمه مثل حلمه وحلمه مثل رحمته ورحمته مثـل مروءته، أما التأهيل الاكتسابي فقد أخذه الله بالتربية والرعاية فبعد شرف النسب فقد نشأ في البداوة حيث صفاء الجو ونقاوة الطبيعـة وبـساطة الحيـاة وفـصاحة اللغة وشجاعة الفؤاد، كما كان ليتمه أثر في البعد عن التـدليل والحيـاة المرفهـة، ولقد كان جده لا يأكل طعاما إلا قربه منه، وكذلك عمه، أما رعايته للغنم فقـد مرنته على سياسة الأمة بما حصل له من الحلم والـشفقة والـصبر عـلى رعايتهـا وجمعها بعد تفرقها ونقلها من مسرح إلى آخر وتأمينها من كل ما يهددها، وكانت مصاحبته لعمه في رحلة التجارة فرصة لاكتساب خبرات جديدة ولا سيما، وهو

في الثانية عشر من عمره، كما شارك في حل هموم مجتمعه ومشكلاته مثل مشاركته في حرب الفجار "في حلف الفضول" ثم كان اقتحامه لمعركة الحياة عندما عمل بالتجارة في مال أم المؤمنين خديجة، بالنسبة للتأهيل التأييدي فقد زوده الله تعالى بما يحتاجه ومنها طهارة الأعراض وشرف النسب فقد كان من سلالة آباء كرام سادوا ورأسوا، ليس في آبائه خامل مسترذل ولا مغمور مستندل، كما تميز بطهارة النفس الخالصة من جاذبية الهوى وحب العلو في الأرض، وقد مكنه ذلك من البراءة من انحرافات المحيط الاجتماعي.

هذه المراحل من التأهيل ختمت باختيار الله له لوضع الحجر الأسود مكانه عند إعادة بناء الكعبة، وهو في الخامسة والثلاثين من عمره ثم بدأت إرهاصات التحول من البشر السوي إلى البشر النبي حيث بدأت بالرؤيا الصادقة حيث كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وهذا يؤدي إلى بناء الثقة بالنفس وتلا ذلك أنه حبب إليه الخلاء حيث كان يجاور في حراء شهرا من كل سنة، كما سخر الله له مخلوقاته لتأهله لتلقي الوحي، فكان الشجر والحجر ينادونه برسول الله، ثم بدأت مرحلة النبوة وهي في الأربعين من عمره حيث جاءه الوحي وهي في خلوته بغار حراء، وأكد له ورقة بن نوفل أن هذه هي النبوة، ثم فتر الوحي عنه تدريبا على مهام النبوة والرسالة، ثم حمي الوحي وتتابع حيث بدأ الوحي باقرأ لا يبلغ ثم تلا قوله تعالى " قم فأنذر " للانتقال لمرحلة التبليغ.

الفصل الثالث: أهداف الدعوة في المرحلة المكية:

هناك أهداف إستراتيجية للدعوة عموما ثابتة وواحدة ولكن تحقيقها في الواقع المعاش هو الذي اختلف من مرحلة لأخرى، ولقد تمحورت أهداف المرحلة

المكية حول؛ أولاً بناء المنظومة العقدية حيث إن مسألة التغيير النفسي وأول ما يغير في النفس ويضبط هو معتقدها وتصورها عن الله والكون والحياة، فالإصلاح العقدي هو منطلق جميع الرسالات؛ لأنه مقدمة المشاريع الإصلاحية فدعا كل نبي ورسول قومه لنبذ الشرك والإيمان بالله وعبادته وحده، وهذا هو المدخل الأساسي في حركة النبوة، ولم يختلف إلا في الوسائل والأساليب التي تكيفت مع أوضاع البيئة ومتطلبات المرحلة، ولما كانت الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات وكمال الدين فأصبح أمر العقيدة ليس مجرد حفظ مفرداتها ولكن أيضا تقريرها في النفس والفكر والعناية المستمرة بتغذيتها حتى تظل حية متوثبة في أعماق الضمير، أما مفردات المنظومة العقائدية فقد تم توزيعها على محور الإلهيات ومحور النبوات ومحور الغيبيات، ولقد كان الإصلاح العقدي محور ارتكاز الدعوة في الفترة المكية حيث بدأ الرسول أولى خطواته بدعوة الناس أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، ولقد جاء القرآن في أول تنزيله " سورة العلق " ليؤكد تأكيدا حاسما على التوحيد، فقد جمعت الخمس آيات الأولى من السورة أصول الصفات الإلهية، وكذلك مطلع سورة " المدثر "، تلت المنظومة العقدية بناء المنظومة الفكرية لأن المسألة الفكرية هي المبدأ ومفتاح السلوك حيث إن الفكر يليه العلم والعلم يليه الحال والحال يليه العمل ومن هنا يأتي دور الفكر في المنظومة الاجتماعية؛ ذلك لأن سلامة المنظومة الفكرية في أبعادها المعرفية والمنهجية من أقوى أسباب الاهتداء إلى معرفة الحقائق الكونية التي تقود إلى

اليقين بالله وتيسير عبادته؛ لذلك احتفى الإسلام بالعقل وجعله مناط التكليف وجعله الإسلام جهاز تحليل وتفسير وتركيب في فهم الأحكام العادية أو القوانين الكونية، وكذلك رفض الإسلام كل المصادر غير العلمية؛ لذلك كانت محورية الإصلاح الفكري في الفترة المكية مرتكزة على الإنسان نفسه كآية كبرى والكون كساحة لا نهائية لآيات الله والتجربة التاريخية والمصير الإنساني في عالم الغيب، يلي ذلك إرساء أسس بناء المنظومة الاجتماعية؛ لأن المسألة الاجتماعية لها أهمية كبرى إذ لا يمكن للإنسان الفرد أن يحصل على أسباب معاشه دون معين من أبناء جنسه، وهذا في ذاته يؤدي إلى خلق المشكلة الاجتماعية المتمثلة في الظلم الاجتماعي الذي بلغ ذروته باستباحته قتل الآخر وفقا لتقسيم خرافي يقسم الناس إلى أسياد وعبيد، ويتصرف الأسياد تصرف الآلهة، ولما كان الإسلام هو الرسالة الخاتمة لذلك فقد عمل على بناء المسألة الاجتماعية على أسس أكثر توافقا مع الفطرة للوفاء بحاجاته الروحية والمعيشية، وذلك من خلال اتخاذ العمل مقياسا لتحديد قيمة الإنسان، ومن هذا المنطلق ركزت الدعوة في الفترة المكية على احتلال الإنسان لمكانة مكرمة من الله عز وجل عن كثير من المخلوقات؛ لذلك ركزت الدعوة على الحرية والمساواة والعدالة والمسؤولية وعملت على اقتلاع القيم التي تسيء إلى إنسانية الإنسان، وهذا كان تمهيدا لبناء الدولة في المدينة باعتبارها تحمي الدين وتسوس الناس به.

الباب الثالث: التحديات التي واجهتها الدعوة في الفترة المكية ومنهج مواجهاتها:

الفصل الأول: مشكلات الدعوة في المرحلة التأسيسية الأولى ومنهج مواجهتها:

استغرقت هذه الفترة ثلاث سنوات الأولى من بداية التكليف وكانت موجهة للمجتمع المكي وكان هدف هذه المرحلة إعداد قاعدة أو طليعة جهادية قوية مؤمنة بالرسالة ومتجردة لها؛ لذلك ركز النبي جهوده على بناء النواة الأولى بناء محكما تكامل فيه التوثب الروحي العالي مع تنهيج الفكر وتحريره من سلطان الخرافة وتهذيب السلوك والارتقاء به، ولقد واجه بناء هذه القاعدة عددا من المشاكل حيث كان المجتمع يعاني من خلل عظيم في منظومته العقائدية والفكرية والاجتماعية ومجيء دعوة الإسلام بقيم ومفاهيم وتصورات جديدة تقلب كثيرا مما ألفه الناس ودرجت عليه حياتهم، لذلك كان رد فعل قريش عنيفا تجاه الدعوة؛ لذلك كان تركيز النبي على حماية هذه النواة الجهادية والمحافظة عليها، ولكي يبني النبي القاعدة الأولى وضع في حسبانه طبيعة البيئات القبلية المعقدة القائمة على الصراع بين الأسر والزعامات، وكذلك طبيعة الدعوة الإسلامية المناقضة لأصول ومرتكزات الفكر الجاهلي والحياة الجاهلية، وللتغلب على مشاكل بناء القاعدة بدأ باعتماد أسلوب الاتصال الفردي الانتقائي القائم على المعرفة الشخصية لقابليات الأفراد واستعدادهم للتجاوب مع الدعوة والانخراط في مواكبها، فبدأ بعلي ابن عمه ثم أبي بكر الذي أسلم على يديه عثمان

بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله، وفي هذه الفترة دخل الإسلام أفرادا من جل بطون قريش من بني هاشم وبني مخزوم وبني تيم وبني عدي وبني زهرة وبني سلمة وبني سهم وبني جمح وبني أسد وبني عاصم، وكان منهم ٣١ فردا من وجهاء قريش وأبنائهم و ٤ أفراد من مواليهم وخلفائهم و١٢ امرأة. هذه القاعدة بعد تكوينها تحتاج إلى استيعاب تربوي، وإلا سوف يتساقط الأفراد خلال السير والعمل، ذلك لأن النفس الإنسانية إذا انضبطت مرة فليس معنى ذلك أنها سوف تلتزم بهذا الانضباط، لكنها دائما تتخطى حدود القالب المضبوط؛ لذلك فهي باستمرار تحتاج إلى عملية متابعة وضبط وعملية استيعاب تربوي ذات محاور ثلاثة؛ الأول البعد المعرفي الذي تحقق من خلال تضمن القرآن المكي لأساليب تحريك الفكر والتدريب على التفكير المنهجي والإكثار من الدعوة لاستعمال الحواس وتأمل مظاهر الكون والأنفس واستحضار مآل الآخرة، والثاني البعد الروحي حيث ركزت الدعوة على بناء الإيمان بالله معرفة وعبادة لإعداد الإنسان الرسالي، والثالث البعد السلوكي حيث ركزت الدعوة على إخراج المسلم من أخلاق القبيلة إلى أخلاق العقيدة والأمة، وكانت هذه الأمور تتم في بيت رسول الله أولاً حيث كان المعبر الذي نقل المعلومات والوجهات للصحابة الأوائل، ثم كانت بيوت الصحابة حيث كانوا يقيمون الليل فكان هذا إعدادا روحيا أمثل لهم، ثم كانت شعاب مكة. ولقد سعى الرسول للحفاظ على هذه القاعدة من خلال منح الرسول الأولوية لبناء القدرات الذاتية للدعوة ومن خلال تفادي

المواجهة المبكرة مع المجتمع عن طريق الانضباط الأمني باتباع السرية، وكذلك كانت دار الأرقم بن أبي الأرقم مكانا سريا لنشر الدعوة، ثم اتسم جميع المسلمين الأوائل بالانضباط الاجتماعي مما كان سببا في تأخير المواجهة مع زعماء قريش بالإحجام أو الكف. وفي هذه الفترة تحقق عدد من الأهداف أهمها بناء المنظومة العقائدية والمنظومة الفكرية وإرساء أسس بناء المنظومة الاجتماعية وإعداد الشروط الموضوعية لقيام الدولة.

الفصل الثاني: تحديات المرحلة الثانية ومنهج مواجهتها:

تمتد هذه المرحلة سبع سنوات من نهاية السنة الثالثة حتى السنة العاشرة من بداية الوحي وتتزامن مع وفاة أبي طالب وأم المؤمنين، وكان محيط مكة هو محور تحرك الدعوة في هذه الفترة، وتمثلت أهداف الدعوة في هذه المرحلة في مواصلة بناء القاعدة الجهادية للدعوة حيث استرسل القرآن في النزول مصححا للمفاهيم ولرؤية حضارية جديدة في التصورات العقدية والمعرفية وأصول الأنظمة الاجتماعية، ثم الانفتاح على المجتمع القرشي لمحاورته في أمر الدعوة حول التساؤلات الكبرى المتعلقة بالواقع والمصير؛ الماضي والحاضر، والعلم والخرافة، والحرية والعبودية، والتمايزات الطبقية والمساواة، والظلم الاجتماعي والعدل. ولقد وقف جل المجتمع المكي موقفا عدائيا من الدعوة في هذه المرحلة؛ ذلك لأنهم رأوا في المنظومة العقدية الإسلامية نقضا جذريا لمعتقداتهم التي ارتبط بها تاريخهم وواقعهم وتهديدا خطيرا لمستقبلهم، كما كان لاستدعاء القرآن لمناهج التفكير الصحيحة الفعالة أثره في إحداث ثورة عميقة وشاملة على

مواريث الجاهلية المتعلقة بالمنظومة الفكرية، وفي المنظومة الاجتماعية فقد كان للطابع الإنساني للدعوة أثره في تعزيز الكرامة الإنسانية، والتصادم مع ما كان سائدا في المجتمع الجاهلي من أعراف وتقاليد مثل الطبقية فكان هناك طبقة السادة وطبقة الرقيق وطبقة الأحلاف، وقد شكل هذا العداء تحديات موجهة للرسول وللدعوة، وحيث عجزوا عن تحدي الدعوة (القرآن) ركزوا تحديهم على شخصية الرسول فهونوا من شأنه وسخروا واستهزءوا به واتهموه بما ليس فيه، حيث قالوا شاعر وكذاب ومجنون وكذاب ومسحور، ثم حاول زعماء قريش إسقاط الحماية عن الرسول من خلال مساومة عمه تارة وتهديده تارة أخرى، ثم حاولوا إغراء شخصه صلى الله عليه وسلم ليثنوه عن أمره ففشلوا فلجئوا إلى محاولة التهوين من أمر الدعوة وقيادتها لدى الرأي العام واستعانوا في ذلك بخبرة اليهود ثم كانوا يسيرون وراءه في المواسم للتهوين من أمر الدعوة مثل اتباع أبي لهب للرسول في المواسم، ثم تطورت محاولاتهم حتى وصلت للإيذاء الجسدي للرسول ومحاولة تصفية قيادات الدعوة، ثم طوروا أشكال المقاومة من خلال محاولة خنق الدعوة بالحصار الشامل بمنع الطعام من الوصول إلى المسلمين.

بالنسبة للتحديات الخاصة بقاعدة الدعوة فمنها مشكلة التورط في الصراع غير المتكافئ مع القوى المضادة؛ لأن زعماء القبائل كانوا يضربون من أسلم جسديا لدرجة وصلت لقتل بعضهم، وقد كان لهذا أثره في أن البعض فتن بسبب عنف المواجهة وطول أمدها، وبالنسبة للتحديات الخاصة بقاعدة المجتمع فقد كانت

محل صراع بين الدعوة وزعامات المجتمع الجاهلي، أما منهج مواجهة هذه التحديات الخاصة بالدعوة وقياداتها فكان منها الانضباط بثوابت الدعوة وأهدافها ولا سيما البعد العقدي، ومنها المرونة في التعامل مع معطيات الواقع كالوضع القبلي وموروثات الجاهلية الحميدة مثل حق الجوار، ومنها الاستفادة من تناقضات القوى المضادة مثل العمل على فك حصار بني هاشم في شعاب عبد المطلب، ولقد ساعد على هذه الحماية أيضا ثبات المسيرة وانسجامها مع أطروحات الدعوة، فقد كان الرسول مثالا حيا لاستقامة السلوك وسمو الأخلاق حريصا على ضمان استمرارية الدعوة من خلال الحرص على إرسال من أسلم من خارج مكة لنشر الدعوة خارج قريش، ومثال ذلك ما حدث مع عمرو بن عتبة وأبي ذر الغفاري، أما منهج مواجهة التورط في الصراع غير المتكافئ فمنها إبعاد أتباعه عن أجواء الصراع مثل اتخاذ دار الأرقم بن أبي الأرقم وبيوت الصحابة، ومنها الهجرة إلى الحبشة لإبعادهم عن مواطن الفتنة مع توطين الحركة على الانضباط النفسي من خلال تدريب الأنفس على التجلد والمثابرة وتجاوز الذات وطول النفس والالتزام بتوجيهات القيادة وتطلع واثق نحو المستقبل، ولقد سعى الرسول إلى تدعيم الجبهة الداخلية من خلال توفير التكافل المعنوي والاجتماعي وإعطاء الأمل للأتباع مثل الوعد بالتمكين في الأرض والفوز بالجنة، وأن افتتانهم ليس له أثر على إيمانهم طالما بقيت القلوب عامرة بالإيمان، وقد حافظ على حالة هذه القاعدة العريضة من خلال الاتصال

المباشر بها وإعطائهم صورة متكاملة عن الدعوة وعن شخصه لإزالة المزاعم والافتراءات التي ينشرها كفار مكة.

أما منجزات الدعوة في هذه المرحلة فمن الناحية العددية فقد بلغ فقط عدد مهاجري الحبشة الثانية ٨٣ رجلا و ١٨ امرأة وأبناءهم ومن بقي بمكة من المسلمين، أما البعد النوعي فقد تمثل في تأهيل هذه القاعدة تأهيلا روحيا وفكريا وأخلاقيا، ثم تمكنت الدعوة في هذه المرحلة من كسب أراض جديدة مثل أرض غفار وعنبسة، كما أحدثت الدعوة خلخلة قوية للنظام الاجتماعي الجاهلي وتقويض مرتكزاته العقدية والفكرية.

الفصل الثالث: تحديات المرحلة التأسيسية الثالثة ومنهج مواجهتها:

استغرقت هذه الفترة ثلاث سنوات من وفاة أبي طالب وأم المؤمنين خديجة حيث انتشرت الدعوة في الطائف وغيرها من المناطق، واستمرت أهداف الدعوة في تلك الفترة في مواصلة بناء القاعدة الجهادية، ثم مواصلة الانفتاح على المجتمع لأداء مهمة التبليغ والبيان والأعذار؛ لذلك سعى الرسول إلى البحث عن موقع جديد للانطلاق في بناء الدولة حيث أرسى الرسول قواعدها في المرحلتين السابقتين، حيث كان يلفت نظر القرشيين إلى أن الإسلام سوف ينشر في بلاد فارس والروم، ولقد واجهت الدعوة في هذه المرحلة مجموعة من التحديات تتعلق بالدعوة وقيادتها تمثلت في فقدان الحماية حيث مات عمه وزوجته، فكان كفار قريش يتعرضون له ولأصحابه بالأذى الجسدي مما اضطره إلى لزوم بيته والإقلال من الخروج، وقد حاولوا استدراج الدعوة للتنازل

وخصوصا بعد عودته من الطائف وعرض عمه أبي لهب حمايته لكنه تخلى عنه، ثم كان موقف قبيلتي بني عامر بن صعصعة وكندة، ولقد لجأت قريش في نهاية الأمر إلى التخطيط لتصفية الرسول جسديا، أما التحديات التي واجهت قاعدة الدعوة فقد اشتد عنف المواجهة ولا سيما بعد انفتاح المجتمع اليثربي على الدعوة، وتمثل هذا العنف في منع ضعفاء المسلمين من الهجرة وللتعرض لهم بالإيذاء البدني، وقد شهدت هذه المرحلة تفرق قاعدة الصحوة كما ضعفت الصلة بينها وبين قيادة الدعوة، واستمرت قريش في تسميم المجتمع وتعبئته ضد الدعوة، ولقد واجه الرسول هذه التحديات من خلال البحث عن سند اجتماعي جديد للدعوة مثل ذهابه إلى الطائف وعرض نفسه على الوفود في المواسم والذي نتج عنه بيعة العقبة الأولى والثانية، وقد كان النبي يقدم أبا بكر في اتصالاته بالقبائل لعلمه بأنساب العرب، وكان عمه العباس دليله في المواسم لمعرفته بمنازل أحياء العرب، كما استعان بعبد الله بن أريقط كدليل للهجرة، ومن أساليب مواجهة هذه التحديات استعصاء الرسول على المساومة والاستدراج مثل قوله عن جده عبد المطلب أنه في النار رغم حماية عمه أبي لهب له، وكذلك عرض بعض القبائل توفير الحماية للرسول مع اشتراطهم أن يكون لهم الأمر من بعده، كما كان يولي عناية كبيرة للتدابير الأمنية حيث راعى جميع الشروط الأمنية في بيعة العقبة الأولى والثانية، وكذلك تدابير واحتياطات هجرته إلى المدينة، كما كان محيطا بالخريطة النفسية والاجتماعية لبيئة الدعوة،

فعندما ذهب للطائف فإنه اختارها لمكانتها التجارية ووجود أخواله هناك وأنه لم تكن بينه وبينهم عداوة كما كان محيطا بأوضاع المدينة.

أما مواجهة التحديات التي كانت موجهة لأتباع الدعوة فقد عمل على توطين الأتباع على تحمل تبعات البناء وطمأنتهم على المستقبل كما علمهم كيفية الاستفادة من أعراف المجتمع وتقاليده، وسعى إلى الحد من ضغوط القوة المضادة من خلال مكانة أتباعه مثل إسلام الطفيل بن عمرو الدوسي، ولما عرف صعوبة تجميع القاعدة بمكة بحث عن أرضية جديدة لهذه القاعدة فكانت يثرب، ولقد أخذت الهجرة الطابع الإجباري مع حرصه على بقاء اتصاله بأصحابه في المدينة عن طريق الوفود، ثم عمل على اختيار أفضلهم للقيام بشؤونهم من خلال تبادل الرأي بحرية وصراحة ومسؤولية، وكان الرسول قد كثف اتصالاته بالقبائل العربية في تلك المرحلة تعويضا لوفاة عمه وزوجته، وكذلك فتح آفاق الحياة أمام الناس فلم يكن يعدهم بالفوز بالجنة فقط وإنما كان يؤكد لهم امتلاكهم للعرب وأن العجم ستدين لهم، كل ذلك كان يتم من خلال إشعار الناس بالعمق الإنساني الكبير في شخصيته.

فيما يتعلق بمنجزات الدعوة في هذه المرحلة فقد اتسعت القاعدة العددية للمسلمين، كما نمى الإعداد النوعي لهم، فقد تكون هيكل الدعوة البشري من قبائل متعددة، كما نجح في توسيع نطاق الانفتاح على المجتمع العربي من خلال إيجاد موقع مناسب لبناء الدولة، ولقد استمر الرسول في بناء المنظومة العقدية، وكذلك إرساء أسس بناء المنظومة الاجتماعية التي تمحورت حول إقرار حرية

الإنسان والمساواة بين البشر والعدل الاجتماعي الشامل والمسؤولية الذاتية، كما كان هناك خطوات أساسية للانطلاق في بناء الدولة. لقد اتسم المنهج النبوي بعدد من السمات أهمها المبدئية التي تعني التزام النبي في سلوكه ومواقفه وعلاقاته بمقررات الدعوة وثوابتها، ومنها الواقعية المتمثلة في التعامل الموضوعي مع الواقع الإنساني في أبعاده الفطرية الثابتة، وما يطرأ عليها من أوضاع وملابسات، ومنها الفعالية التي تعني القدرة على الاستفادة القصوى من الظروف والإمكانات المتاحة، ومنها الاستمرارية والتي تعني الاندفاع المنهجي المتواصل نحو الهدف بغير كلل ولا ملل، ومنها إستراتيجية الإحسان والتي تعني طلب المعونة من الله على تيسير إتمام العمل بعد استفراغ القوة في الاستقلال به.

٣- د. عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية (دراسة تاريخية لآراء وات -بروكلمان- فلهاوزن؛ مقارنة بالرؤية الإسلامية): (سلسلة الرسائل الجامعية "٢١") ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م. ٣٤٤ صفحة.

المقدمة:

بينت الدراسة أن موقف الغرب العدائي للإسلام هو موقف الاستشراق نفسه، فتم اختيار هؤلاء الثلاثة لشهرتهم في الدوائر الأكاديمية وإبراز الأخطاء التي وقعوا فيها وبيان تعصبهم الديني والعنصري، واقتصرت الدراسة على تحليل كتب W. M. Watt " محمد بمكة" و " محمد بالمدينة " و "محمد نبيا ورجل دولة " وكتاب " تاريخ الشعوب الإسلامية" لـ Carl Brokelmann وكتاب "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية" لـ Julius Wellhausen، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن ثم عرفت الدراسة بالمستشرقين الثلاثة.

التمهيد: مفهوم الاستشراق وبداياته:

عرف البعض الاستشراق بأنه ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي شملت حضاراته وآدابه ولغاته وثقافته، وتعتبر بداية التهيئة له في بداية عام ١٠٩٥ م في مجمع كلير مونت حيث نشأت في أحضان الكنيسة وتحول عنها شأنه شأن غيره من المعارف الغربية، أما أهداف الاستشراق فمنها الأهداف الدينية حيث وجهت البعثات العلمية المسيحية إلى

الأندلس وتم تشكيل جماعة من المترجمين للحصول على معرفة موضـوعية عـن الإسلام، ولقد تم إنشاء كرسي للغة العربية في جامعة كمبريدج سـنة ١٦٣٦ م، وذلك لخدمة هدف تجاري وهدف تنصيري، ويسعى الاستشراق لتقديم صورة كريهة عن الإسـلام، وبالتـالي تـم إنـشاء مؤسـسات في الـبلاد العربيـة لخدمـة الاستشراق ظاهريا وخدمة الاستعمار والتبشير في الحقيقة مثل المعهد الشرقي في دير الدومينكان والمعهد الفرنسي والجامعة الأمريكية بمصر وجامعـة القـديس يوسف والجامعة الأمريكية بلبنان.

أما الأهداف السياسية والاستعمارية فقد كان عدد مـن المستـشرقين يعملـون مستـشارين وقناصـل بـوزارات الخارجيـة، وقـد كـان الـسياسيون يرجعـون للمستشرقين قبل اتخاذ قراراتهم، ولقد عمل الاستشراق عـلى إحيـاء النزعـات العصبية وإثـارة الخلافـات المذهبيـة والفقهيـة وتـضخيمها لإثـارة الفـتن بـين المسلمين ودراسة الحركات الباطنية لتحريكها، مع ذلك فقد كان هنـاك جهـود علمية محايدة ولكنها كانت ضئيلة التأثير. أما وسـائل الاسـتشراق فقـد كانـت اكتساب عضوية مجـامع اللغـة العربيـة وإصـدار المجـلات المتخصـصة وإلقـاء المحاضرات ونـشر المقـالات في الـصحف والمجـلات العربيـة وتطبيـع الفكـر الاستشراقي. أما الرؤية الاستشراقية تجاه النبي صلى الله عليـه وسـلم ودعوتـه فترى أن الإسلام ملفق من المسيحية والمجوسية واليهودية، وهذه الرؤيـة تعـبر عن موقف أيدلوجي معاد للإسلام نتيجـة لتبنـي المستـشرقين لمنـاهج لاهوتيـة والتي تطورت وأصبحت مناهج مادية علمانية.

الفصل الأول: منهج وات وبروكلمان وفلهاوزن في دراسة السيرة:

يرجع خطأ المستشرقين في تناول السيرة إلى مناهجهم الوضعية التي لا يمكن تطبيقها في السيرة النبوية؛ لأن هذه المناهج تتغافل عنصر الوحي وعناصر الغيب التي هي عصب السيرة وسدها ولحمتها، وقد استخدموا منهج العكس حيث يأتي المستشرق بأوثق الأخبار فيقبلها متعمدا إلى عكسها، ومنهج الأثر والتأثر، وذلك من خلال إحالة مضامين الإسلام إلى النصرانية واليهودية والبابلية والمجوسية، والمنهج العلماني الذي يستبعد وقوع ظواهر دينية لا تخضع لقوانين الأجسام المادية، والمنهج المادي الشيوعي الذي يفسر التاريخ في ضوء العوامل الاقتصادية، ومنهج الإسقاط الذي يسقط الواقع المعاصر على الوقائع التاريخية، ومنهج النفي والتشكيك والاستعانة بالضعيف الشاذ، ومنهج البناء والهدم.

وقد استخدم مونتجومري وات منهج الأثر والتأثر في تناول حادثة ابن نوفل وهجرته للمدينة لبيان تأثر النبي بالمسيحية واليهودية، والمنهج العلماني في تفسير حادث شق الصدر وقصة بحيرة الراهب، والمنهج المادي حيث يعزو ظهور الإسلام بأن ذلك كان ردا على مرض العصر الذي سببه التطور الذي انتقل بالعرب من حياة البداوة إلى اقتصاد حضري، والمنهج الإسقاطي حيث أسقط الرؤية الغربية المعاصرة حول تدرج الأديان على الدين الإسلامي حيث تدرج القرآن في الحديث عن التوحيد ثم الهجوم على الوثنية ثم إرساء قواعد العقيدة، ومنهج النفي والافتراض واعتماد الضعيف الشاذ حيث شكك في روايات عروة بن الزبير وشكك في روايات إسلام الأوائل وفي دور نعيم بن مسعود في تخذيل

الأحزاب، ومنهج البناء والهدم؛ فمثلا تحدث عن حكمة النبي صلى الله عليه وسلم وهذه الحكمة تتنافى معها دعوته لكسرى وقيصر للدخول في الإسلام، وهذا يهدم عالمية الدعوة الإسلامية.

أما كارل بروكلمان فاستخدم منهج الأثر والتأثر حيث يرى تأثر النبي بالمسيحية واليهودية والآرامية والفارسية والبابلية، والمنهج العلماني مثلا في واقعة الإسراء والمعراج، والمنهج المادي الذي استخدمه في تفسير الغزوات، والمنهج الإسقاطي حيث يرى أن النبي تدرج في تثبيت الوحدانية، ومنهج النفي واعتماد الضعيف الشاذ مثل اعتباره أهل الصفة حرسا للرسول، بعد ذلك نفى وجودهم أصلا.

أما يوليوس فلهاوزن فقد استخدام منهج الأثر والتأثر في تفسير حادثة تحويل القبلة والمنهج العلماني في تسليط الأضواء على الطابع السياسي للنبي للوصول لسدة الحكم، وكذلك أسقط إقليمية الدعوة الإسلامية على نشاطات النبي.

الفصل الثاني: رؤية وات وبروكلمان وفلهاوزن للسيرة النبوية في العهد المكي:

بالنسبة للفترة من ميلاد النبي حتى البعثة يزعم بروكلمان أن سنة مولده فيها شك، ويشكك وات وبروكلمان في فترة ما قبل زواج النبي بخديجة إلا أنهم يتفقون على أنها كانت فترة يُتم وفقر وضلال، ويشككون في الخوارق التي حدثت مثل ارتجاف إيوان كسرى وانطفاء نار المجوس ساعة ولادته وحادث شق الصدر وقصة بحيرى الراهب، أما وات فإنه يشكك في أمية النبي ويؤكد

وات وبروكلمان أن النبي كانت له اتصالات بأفراد الجالية الكتابية بمكة ولا سيما ورقة بن نوفل، وبالنسبة للدعوة النبوية فإن وات يدعي أن المسلمين كانوا يجهلون الصلة بينهم وبين إبراهيم وإسماعيل حتى قدموا للمدينة واتصلوا باليهود فعرفوهم ذلك، ويرى وات أن اعتكاف النبي بحراء كان فرارا من حر مكة لأنه لم يملك القدرة المالية التي تمكنه من السفر للطائف، أما الوحي فإن وات يعتبر نبوة الرسول هي نتيجة للتخيل الخلاق، وأن مصدر الوحي هي اللاوعي الجماعي الذي هو مصدر وحي كل دين سواء كان الإسلام أم النصرانية أم اليهودية، أما بروكلمان فإنه يرى أن فكرة النبوة نشأت في ذهن محمد نتيجة لحيرته في وضع كفار مكة، وكيف أن الله لم يرسل لهم نبيا كما أرسل للشعوب الأخرى، أما فلهاوزن فإنه اعتبر القرآن من تأليف محمد.

أما بواعث الدعوة الإسلامية فإن وات يرى أنها رد على مرض العصر الذي سببه انتقال العرب من حياة بدوية إلى اقتصاد حضاري، أما بالنسبة لإقليمية الدعوة وعالميتها فالثلاثة يتفقون على أن الدعوة قاصرة على العرب، ويذهب وات إلى اعتبار أن الدعوة كانت فقط خاصة بقريش، أما إسلام المسلمين الأوائل فيرجعه وات إلى الصراع الطبقي بين الطبقة المتوسطة وطبقة الأثرياء. بالنسيبة للمعارضة المكية قبل الهجرة فإن وات يرى محمدا أنه لم يحاول مهاجمة الأصنام الموجودة حول الكعبة، ولكنه صب هجومه على الأصنام الموجودة في ضواحي مكة، ويرى أن التوحيد كان غامضا عند محمد. أما بروكلمان فيرى أن فكرة الوحدانية نشأت تدريجيا عند محمد. بالنسبة لاضطهاد المسلمين فيرى وات

أنه كان خاصا وكان محدودا ويرى أن إقامة خالد بن سعيد الطويلة بالحبشة إنـما كانت بسبب خلاف مع سياسة محمد، ويرى أن انخفاض رأس مال أبي بكر من أربعين ألف درهم إلى خمسة آلاف درهم إنما كـان بـسبب الـضغط الاقتـصادي الذي كان يلوح به أبو جهل وليس بسبب شراء العبيد المسلمين، أمـا بـروكلمان فذكر قصة الغرانيق التي هـم آلهـة الكعبـة الـثلاث والتـي كـان مواطنـو مكـة يعتبرونهم بنات الله، ويرى أن النبي قد أشار إليهن في إحدى الآيات بقوله (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترجى) ثم ما لبث أن أنكـر هـذا. أمـا وات فقـد روج لهذه الفرية ملتقطا إياها من ابن سعد والطبري وغيرهم، بالنـسبة لحـصار بني هاشم في الشعاب فقال وات: إن الدوافع التي دفعت لرفع الحصار تمثلت في إدراك أهل مكة أن التحالف والمقاطعة تقويان مركز القبائل القوية التـي كانـت تحاول مراقبة التجارة المكية، بالنسبة لدعوة الثقفيين للإسلام فإن وات يـرى أن الأشخاص الذين حاول النبي استمالتهم ينتمون إلى قبيلة عمر بن عمير المنتميـة إلى الأحلاف، فكانوا من أنـصار قـريش وربـما راود محمـد الأمـل لاسـتمالتهم بالتلويح لهم بتحريرهم من سيطرة بني مخزوم المالية، بالنسبة لقصة جن نصيبين فإن وات يرى أن ذلك بداية مرحلة حرمانه الثقة بـالمجتمع الإنـساني، بالنـسبة لبيعة العقبة الثانية فإن وات قد شكك في حضور العباس واعتبره افـتراء محـضا استخدمته الدعاية العباسية، وكذلك استبعد وات محاولة قتل محمد التي تعرض لها النبي قبل هجرته للمدينة، هذه الرؤية من قبل الثلاثة جردت العهد المكي من الدعوة للوحدانية وأن النبي ليس نبيا وأن الوحي هـو انبثـاق لا شـعوري مـن

عنده، وأن الدعوة الإسلامية إقليمية وأن النبي لم يتعرض إلى محاولة اغتيال وأن الاضطهاد الذي كان يتعرض له المسلمون كان مبالغا في وصفه.

الفصل الثالث: معالم دولة المدينة:

بالنسبة للمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار يرى وات أنها لم تكن كما وصفتها كتب السيرة، ودليله أن المهاجرين لم يظهروا أي صداقة لكعب بن مالك الأنصاري إلا من جانب طلحة والزبير، بالنسبة لوثيقة المدينة فإن وات أكد على صحتها ولكنه شكك في صحتها على أساس أنها تحتوي على بنود كتبت في وقتين مختلفين، وكذلك وجود ذكر للقبائل اليهودية الثلاث الموجودة في المدينة، أما ملامح الأمة فإن وات يحلل فكرة الأمة بهدف نزع الصبغة الدينية عنها، أما رؤية وات لمكانة النبي في المدينة فقد كان يراه زعيما للمهاجرين بين زعامات قبلية كثيرة، حيث إنه مثلا لم يصدر حكم السيف على يهود بني قريظة وإنما تركه لزعيم القبيلة التي كانت قريظة حليفة لها والطاعة لم تكن واضحة في وثيقة المدينة وأن سلطات النبي قد بدأت تتسع تدريجيا، أما بالنسبة لتقرير مبدأ المساواة فإن فلهاوزن يراه أنه يلزم عن فكرة الحكومة الثيوقراطية حيث لم يمح الفوارق التي كانت موجودة حيث ظل المهاجرون كما هم والأنصار ظلوا كما هم، وكذلك اليهود وبقي التابع تابعا والوالي مواليا والنزيل نزيلا وإن اعتنقوا الإسلام جميعا، وبالنسبة لحماية الحياة والملكية فإن وات يرى أن محمدا لم يأت بجديد، وكل ما فعله أنه عمل على تحسين التشريعات الجاهلية وأنه كان مجرد متبع ومقتدي لكبار شيوخ الجاهلية، أما بروكلمان فكان يرى أن القاتل عرضة

للموت عن طريق الثأر وأن ذلك قد يؤدي إلى حدوث حرب داخلية، وكـذلك يرى فلهاوزن أن الثأر هذب وصار عقابا بالمثل وشأنا من شؤون الدولة.

بالنسبة للزواج والعائلة فإن وات يرى أن نظام الانتساب إلى الأم قد تحول إلى نظام الانتساب للأب، وذلك بعد قرن من هجرة النبي حيث كانت المرأة تبقـى عند أمها ولها أكثر من زوج يزورونها ويرى أن محمدا لم يحرم الزواج من قريبات من جهة الأب إلا تحريم الأب الزواج من ابنته ويرى أنـه ربـما اسـتوحى هـذه الأفكار من الديانة اليهودية، ويرى أنه كان يقال أن المهر ملك المرأة ولكن ذلك لم يكن يطبق، ويرى أن الثقة في نجاح تعاليم محمد والأمـل في تحقيـق المـشاريع الواسعة كانت أسباب زيادة الإنجـاب وإيقـاف وأد البنـات، بالنـسبة لتحـريم الخمر فيرى وات أن الاعتبارات السياسية ربما تدخلت في موضوع التحريم لأن الخمر كانت تستورد من سوريا والعـراق، وهـذا يـؤدي إلى إفـادة العـدو، أمـا بروكلمان فيرى أنه عقب غزوة بني النضير تم تحريم الخمر بهدف تقييد الشعراء الذين كانت مجالسهم تفسد روح النظام.

الفصل الرابع: معارضة المنافقين:

بالنسبة للمعارضة الإسلامية فإن وات يرى أنه من بين المسلمين أنفسهم من لا يقر بسياسة محمد غير أن المصادر تميل إلى التقليل من شأن الخلافات التي نشأت داخل الأمة إيهاما بأن الأمة كانت متحدة أكثر مما هي الحقيقة، وذكر لذلك موقف أبي لبابة مع بني قريظة وأسيد بن حضير وسعد بن عبادة في تخلفهم عن بدر. بالنسبة لإسلام المنافقين فإن وات يزعم بأن عبد الله بن أبي

زعيم المنافقين قد أسلم قبل بيعة العقبة الأولى، أما بروكلمان فقال إن فوز بدر قد قوى نفوذ النبي ودعاه إلى اتخاذ إجراءات صارمة ضد مناوئيه، وفلهاوزن قال لم يبق الإسلام على تسامحه بعد بدر بل شرع في الأخذ بسياسة الإرهاب داخل المدينة، وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على ذلك التحول، بالنسبة لموقف المنافقين من غزوات النبي فإن وات يرى أن انسحاب عبد الله بن أبي في أحد كان للدفاع عن المدينة حيث خطط ذلك مع النبي، أما موقفهم في غزوة الخندق فيرى وات أن بعض المنافقين كانوا يشككون في الوصول إلى نتيجة مرضية وينتقدون محمدا بشدة، أما محاولة قيام المنافقين باغتيال النبي أثناء مرجعه من تبوك فقد أنكرها وات تبرئة لساحتهم، وكذلك يثبت لعبد الله بن أبي أنه من ضمن من بايع تحت الشجرة وحضر صلح الحديبية.

بالنسبة لحادثة الإفك فإن بروكلمان ذكرها قائلا أضاعت زوجته المفضلة عائشة قلادتها فخرجت تبحث عنها مساء ففتتها قوافل الغزاة ولم تعد إلى المعسكر إلا في اليوم التالي وبرفقتها شاب كانت قد عرفته من قبل وتطرق الشك في إخلاص عائشة إلى نفس النبي، أما وات فقال فقد تركت زوجة محمد الشابة عائشة قبل الوصول إلى المدينة في المؤخرة ثم وصلت بصحبة شاب جميل فأخذت ألسنة السوء تلوك سمعتها فأخذت الفضيحة بالانتشار دون أن يوضع لها حد وجاء القرار من محمد لصالح عائشة.

الفصل الخامس: العلاقات الإسلامية اليهودية:

يرى وات أن محمدا صنف اليهود حسب القبائل العربية التي يعيشون على أراضيها فضم النضير وقريظة إلى يهود الأوس وثعلبة، أما بروكلمان فيرى أن

النبي قد قام بمهمة إصلاح البين، وذلك عندما قام بعقد معاهـدة بـين المـدنيين فاتفقت القبائل، على أن تؤلف جماعة واحدة، أما اليهود فكان عليهم أن يسهموا في نفقات الحرب دون الاشتراك بها عمليا إلا في الأحوال التي تكون فيها المدينة نفسها موضع الهجوم، وذكر وات أن وثيقة المدينـة قـد تـضمنت أنـه مـن تبـع المسلمين من اليهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين علـيهم وبين أن هذه الوثيقة لم تتضمن أي اتفاق بين محمد واليهـود، وأن حـرب محمـد ضد اليهود كانت عدائية، أما بالنسبة لتأثير الفكر اليهودي عـلى النبـي ودعوتـه فإن وات يرى أن محمدا قبل الهجرة وبعدها كان يميـل إلى صـياغة ديانتـه عـلى شكل الديانة اليهوديـة وتـشجيع أتباعـه في المدينـة عـلى الاحتفـاظ بـالطقوس اليهودية التي تبنوها، أما بروكلمان فإنه يحاول نفي نبوة النبي لأن الـدين الـذي صاغه محمد إنما هو ديـن بـدائي، ويـرى وات أن الـصلاة قـد فرضـت مجـاراة للعادات اليهودية ؛ فلم يكن في مكة سوى صلاة الصبح والمغرب ولكن القرآن في المدينة يأمر {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالـصَّلَاةِ الْوُسْـطَى وَقُومُـوا للهِ قَـانِتِينَ} (لبقرة:٢٣٨) " أما بروكلمان فـيرى أن الـصلاة كانـت وسـيلة لبيـان انـتمائهم للجماعة فكانت مرتين ثم ثلاث ثم خمس في اليوم الواحد وكانت الصلاة يقـدم لها منذ البدء بالوضوء الذي كان مألوفا أيضا عند الفرق النصرانية، ثم يـذكر أن المؤمنين لم يصلوا في مكة إلا مرتين في اليوم وأدخل في المدينة على غرار اليهودية صلاة ثالثة عند الظهر، كذلك جعل يوم الجمعـة يـوم صـلاة عامـة عـلى غـرار السبت اليهودي، وكذلك يرى وات أن محمدا قد صبر حتى قال فجأة إنه أوحي

إليه أن يذهب إلى مكة بدلا من سوريا، أما بروكلمان فيرى أن الصوم كان تقليدا للحرانيين في العراق الذين كانوا يصومون شهر مارس تمجيدا للقمر، أما صوم عاشوراء فكان على غرار الصوم اليهودي، وكذلك فإن معتقدات النبي عن اليوم الآخر ترجع إلى مصادر يهودية ومصادر فارسية وبابلية قديمة، ويرى وات أن محمدا حلل طعام أهل الكتاب وأباح الزواج من الكتابيات وأن قائمة المحرمات تشبه القائمة التي نجدها في أعمال الرسل، وقدم وات تبريرا لكل ذلك حيث يرى أنها كانت تهدف إلى استمالة اليهود وإظهار صفة النبوة من خلال إظهار التماثل بين الوحي الذي نزل عليه والوحي القديم.

بالنسبة لصراع المسلمين ضد اليهود فإن وات يرى أن محمدا خلال السنة الأولى والثانية بالمدينة فكر بمنظمة سياسية ودينية تضمن وحدة الأمة الإسلامية دون أن يطلب اليهود التخلي عن عقيدتهم أو أن يعترفوا بمحمد كنبي، وهذا يتفق مع الفكرة العامة القائلة بأن كل نبي يرسل إلى أمة معينة فيكون محمد أرسل إلى العرب، بالنسبة إلى الصراع ضد بني قينقاع فيرى فلهاوزن أن محمدا حاول أن يظهر اليهود بمظهر المعتدين الناكثين للعهد، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات اليهودية أو قضى عليها في الواحات المحيطة بالمدينة، وقد التمس لذلك أسبابا واهية، أما بروكلمان فيرى أن نفوذ النبي قوي بعد بدر فلم يمر شهر على بدر حتى وجه النبي رجاله إلى بني قينقاع لقتلهم في الظاهر رجلا مسلما كان قد قتل رجلا يهوديا إثر خلاف قد نشب بينهم تضطرهم إلى الاستسلام والخروج من المدينة، أما وات فيرى أن محمدا انتهز فورة الحماس للتخلص من

بعض جوانب الضعف، فهاجم قبيلة بني قينقاع اليهودية بعد أن أدت خصومة تافهة لقتل رجل مسلم، أما الصراع ضد بني النضير فإن وات يتشكك في استضافة بني النضير لأبي سفيان أثناء غزوة السويق بعد غزوة بدر، أما بروكلمان فيرى أن هزيمة محمد في أحد هزت مجده العسكري فأراد أن يستعرض عن ذلك فهاجم بني النضير لسبب واه، أما الصراع ضد بني قريظة فيذكر بروكلمان أن المسلمين هاجموا بني قريظة الذين كانوا سلوكهم غريبا، أما وات فيرى أنه كانت هناك مؤامرات دارت حول قريظة ويبدو أنها عقدت معاهدة مع محمد وإن لم يتضح ما إذا كان عليها أن تساعد في حالة إن حدث هجوم على المدينة أو تبقى على الحياد، بالنسبة لخيبر فإن وات يرى أن هجوم محمد على خيبر في يونيو ٦٢٨ م بعد غزوة الحديبية بوقت قصير في وقت يهمه فيه أن يحصل على الأسلاب لتوزيعها على الأتباع الذين خابت آمالهم في الحديبية، وكذلك بروكلمان فإنه يعزو الهجوم على خيبر للتعويض على فشله في الحديبية.

الفصل السادس : العلاقات الإسلامية المسيحية:

بالنسبة لموقف الإسلام من المسيحية فذكر وات أن موقف الإسلام من المسيحية بدأ طيبا ولم يحاول أن ينكر عقيدة المسيح، لكن الموقف الإسلامي بدأ في التطور حتى تحول في النهاية لموقف عدائي، وذلك نتيجة للاحتكاكات السياسية والعسكرية بالقبائل العربية المسيحية والبيزنطيين في الشمال، بالنسبة للاتصالات الإسلامية المسيحية يرى وات أن النبي على الرغم من رفضه اعتناق المسيحية إلا أنه قد تأثر بها بحيث أنها أثرت في مجموع التعاليم التي جاء بها، وذلك من خلال

اتصاله بورقة بن نوفل، أما إرسال الرسل إلى الملوك والرؤساء في العـام الـسابع من الهجرة فإن وات يرى أنه من غير المعقـول أن تكـون هـذه الرسـائل دعـوة للدخول في الإسلام والاعتراف بمحمد كزعيم ديني، فلو سلمنا أن محمـدا قـد أرسل رسائل لهم فمن الممكن أن تكون قد بدلت . . . فـربما ألمـح إلى معتقداتـه فيها ولكن المشكلة الأساسية كانت سياسية وربما اقترح عقد محالفة حياد أو أراد مجرد منع المكيين من الحصول على مساعدات خارجية لأنه يـستبعد مـن محمـد دعوة هؤلاء الحكام الأقوياء إلى الدخول في الإسلام.

بالنسبة للغزوات والسرايا فإن وات يرى أن اهتمام النبي بالقبائل الـضاربة في الشمال عن طريق سوريا لم تكن صدفة، فقد كانت هذه القبائل مسيحية؛ ولذلك كانت أقرب لقبول الإسلام من مشركي الجنوب . . . . ومن الأقرب أن يكـون سبب اهتمامه أهمية التجارة السورية في الاقتصاد المكي، ثم كان عليه أن يقدم لهم منفعة لطاقتهم الحربية ولزيادة عدد سكانهم، وهذا كان المتنفس في رأيه يقـع في طريق الشمال، فسبب غزوات وسرايا دومـة الجنـدل قـد يكـون أن العلاقـات قطعت مع سوريا فانقطع بذلك تموين المدينة وربما كان هدفه منع هذه القبائل في الشمال من الانضمام إلى التحالف الكبير ضده، بالنسبة لغـزوة مؤتـة فـإن وات يقول إنه حدث لقاء مع قوة العدو وقتل جعفر وزيد وعبد الله ولم يقتل غيرهـم، وعاد الجيش إلى المدينة بقيادة خالد دون أن يتكبد خسائر جسيمة، أمـا مـا عـدا ذلك فمشكوك فيه، أما غزوة تبوك فإن بروكلمان يرى أن من أسـبابها أن محمـدا قد يكون قد أراد أن يشغل أتباعه المدنيين الذين كانوا لا يزالون في حالة من عدم

الارتياح بعد توزيع غنائم حنين، أما اعتناق القبائل المسيحية للإسلام فإن وات ينكره حيث يرى أن اتفاق قبيلة جذام مع النبي قـد يكـون تحالفـا دون اعتنـاق القبيلة للإسلام، أما قبيلة عذرة فإنه يرى أن الوفد المزعوم لا يمثل سوى قـسم صغير من القبيلة، أما قبيلة طيء يمكن أن يكـون الكثـيرون منهـا بـالرغم مـن ولائهم للمدينة ظلوا مسيحيين أيضا لبعض الوقت، أما قصة الوفد الغساني إلى محمد فهي الدليل على أن غسان لم تكن تظهر أي رغبة في اعتناق الإسلام.

الفصل السابع: العلاقات الإسلامية بالقبائل العربية الوثنية:

بالنسبة لسرية عبد الله بن جحش التي كان القتال فيها في الـشهر الحـرام فـإن وات يرى أن أوامر محمد المختومة لعبد الله بن جحش كانت أن يذهب إلى نخلة وينصب كمينا هناك لقبيلة قريش في منتصف رجب، وكذلك قال بروكلمان ففي شهر رجب الحرام توجه جماعة من الغزاة بأوامر من الرسول في سرية فعمـدت إلى مباغتة قافلة تحمل عروض التجارة كانت حاميتها تـسير مطمئنـة إلى حرمـة الشهر، فأصابت غنائم عظيمة منها وعادت بها إلى المدينة، بالنـسبة لغـزوة بـدر الكبرى فقد تشكك وات في أقوال المصادر، حيث رأى أن قتل حمزة وعلي مبالغ فيهما، وندد بعدم مشاركة سعد بن عبادة وأسيد بـن حـضير، وشـكك في المـدد الإلهي، وتحدث عن أسرى بدر باعتبارهم كفاءات يحتاج إليها محمد في النواحي الإدارية، أما توزيع غنائم بدر فكان حسب رغبة محمد وهـواه، بالنـسبة لغـزوة أحد فقد عمل وات على تضخيم النصر المكي واعتبر نجاح المكيين دلالـة عـلى مهارة القيادة، فهو ينكر أن سبب هزيمة المسلمين كان بسبب عدم إطاعة الرماة

لأمر محمد، بالنسبة لعمرة الحديبية فإنه ينكر الرواية القرآنية المتعلقة بالرؤيا حيث يرجعها لأسباب سياسية، وهو يرى أن محمدا غدار حيث كان الشهر من الأشهر الحرم ولكن محمدا لم يراعِ الأشهر الحرم وكان يعتمد على عدد أنصاره، أما فتح مكة فيرى فلهاوزن أن فتح مكة كان صلحا بأمان أعطي سرا لأبي سفيان، أما وات فإنه يذكر أن محمدا لم يضع شروطا دينية على المكيين حين دخل مكة دخول المنتصرين واشترك الكثيرون منهم بمعركة حنين دون أن يسلموا.

بالنسبة للحجر الأسود فقد قال فلهاوزن إن الحج أصبح إلى مكة وأصبح تقبيل الحجر الأسود من الشعائر الدينية المفروضة، وبذلك دخل في الإسلام مركز للشعائر وعيد وثني شعبي، أما بروكلمان فقال إن العرب القدماء قدسوا ضروبا من الحجارة في سلع وغيرها من بلاد العرب كما يقدس المسلمون الحجر الأسود القائم في زاوية من الكعبة، وعندما دخل النبي الكعبة طاف بها سبعا على راحلته لامسا الحجر الأسود بعصاه في كل مرة، وبهذا ضم هذا الطقس الوثني إلى دينه، وبالنسبة للغزوات فإن وات يرى أنها لم تكن لأجل الدعوة، بل لمجابهة الشكل الاقتصادي لزيادة السكان وقلة الموارد المحلية، ثم هناك طاقات حربية تحتاج إلى التنفيس ووجودها يشكل خطورة على الدولة، فكان الحل أمام محمد هو التوسع، ويرى وات أن محمدا قد سمح بتخفيف ساعات الصيام لقبيلة ثقيف ولم يشترط عليهم دفع الزكاة.

ثانياً: علم الاجتماع

١ - أبحاث ندوة الخدمة الاجتماعية في الإسلام، المنعقدة في القاهرة في الفترة ١١-١٣ أغسطس ١٩٩١م، ٥٧١ صفحة.

- د. إبراهيم عبد الرحمن رجب: أزمة المنهج في العلوم الاجتماعية: أصل المشكلة وأبعاد الأزمة:

إن الباحثين والممارسين في المحيط الاجتماعي في العالم الإسلامي قد تعرضوا للمفهوم الغربي للعلم والمنهج العلمي الذي نشأ في ظل الفلسفة الوضعية، وهذا يؤدي إلى ظهور مقاومة من جانبهم لفكرة التأصيل الإسلامي، ويتجاهلون علاقة البحث العلمي بالبعد التاريخي والثقافي والقيم التي تحكمه، وأن هذا المنهج في العلوم السلوكية والاجتماعية يصل إلى طريق مسدود، وأن التأصيل الإسلامي لا يتجاهل ما توصل إليه المنهج العلمي من حقائق.

المبحث الأول: "مفهوم العلم والمنهج العلمي":

إن مفهوم العلم عند المسلمين يتضمن السعي المخلص للوصول للحقيقة، وهدفه العمل بمقتضى المعرفة المطابقة للواقع. أما في المفهوم الغربي فالعلم هو المعرفة المصنفة التي تم التوصل إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح، وهنا اقتصر العلم على دراسة الواقع المحسوس أو الإمبيريقي معتمدًا على منهج الاستقراء واستبعاد الجوانب الروحية من دائرة العلمية.

المبحث الثاني: "الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي الحديث":

لقد عاشت أوروبا عصور الظلام حتى بداية القرن الثاني عشر حيث بدأ احتكاكها بالحضارة الإسلامية في أسبانيا وبلاد الشام عندما تمت ترجمة العديد من المؤلفات من اللغة العربية إلى اللاتينية، وكذلك تمت ترجمة الكتب اليونانية، وكانت مؤلفات ابن سينا هي المرجع الأساسي في الطب والفلسفة وعلم النفس في تلك الفترة. ثم بدأ عصر النهضة الذي أعلن الحرب على الكنيسة حيث بدأ العلماء ينظرون إلى الطبيعة باعتبارها خالية من الروحية، ولم ينته القرن السابع عشر حتى سادت العلمانية جميع مجالات البحث، وهنا يبرز دور فرنسيس بيكون في اعتبار الحقائق الحسية هي نقطة البداية لكل علم. أما ديكارت فقد اعتبر أن العقل أرقى من الحواس في إدراكه للحقيقة. ولقد وفق كانط بين الاتجاه الحسي والاتجاه العقلي حيث اعتبر أن الحس وحده غير كاف للتوصل إلى معرفة الظواهر الطبيعية والتي هي بدورها ليست واضحة بذاتها أمام عقولنا، ولقد برز نجاح هذا التوفيق في مجال العلوم الطبيعية. ومع مجيء القرن العشرين سادت الوضعية المنطقية التي تبنت التوجهات الإمبريقية المنطقية لهيوم، وكانت هذه الوضعية قائمة على أن مهمة الفلسفة هي توضيح المفاهيم الأساسية للعلم وليس الإجابة على الأسئلة التي لا إجابة لها، وأن القيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميًا. ومع مجيء النصف الثاني من القرن العشرين سادت الإمبريقية المنطقية وهي تمثل الوضعية المنطقية لكنها تميل إلى التأكيد التجريبي من صحة الفروض.

المبحث الثالث: "أثر التاريخ والبيئة والثقافة في تشكيل المنهج العلمي الحديث"

رغم ما بذله العلماء الأوروبيون من جهود ضخمة لوضع قواعد المنهج العلمي، إلا أن تصادمهم مع رجال الكنيسة جعلهم يسحبون ما توصلوا إليه إلى كل مجالات العلوم، مما أدى إلى رفض الوحي كمصدر من مصادر المعرفة، واعتبار المسيحية الممثل الحقيقي لكل الأديان، ونتيجة لذلك فقد وصلت العلوم الاجتماعية إلى طريق مسدود.

المبحث الرابع: "مظاهر الأزمة في العلوم الاجتماعية"

إن استعراض نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية يبين بوضوح حالة التناقض والتضارب بينها في تفسير الظواهر.

المبحث الخامس: "أسباب الأزمة واتجاهات العلاج"

لقد أدت النجاحات المتحققة في العلوم الطبيعية إبهار العلماء في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية حتى إنهم تبنوا النموذج المستمد من العلوم الطبيعية دون مراعاة لاختلاف الظواهر، ويرى البعض أن تطبيق نفس منهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية هو السبب في تخلفها، ومن مظاهر هذا التخلف استبعاد العوامل الروحية، وهذا في ذاته أدى إلى ضعف تفسير الظاهرة الاجتماعية، وذلك لصعوبة قياس بعض هذه الظواهر أو التحكم فيها، وذلك يرجع في الأساس إلى انطلاقها من وجهة معادية للوحي ولكل ما يتصل بالله واليوم الآخر، ومن هنا

بدأت اتجاهات حديثة للتعامل مع الإنسان ليس بصفته حيوان ناطق وإنما بصفته قوة إدراكية واعية.

أما العالم المسلم فيرى أن هناك ارتباطا قويا بين صحة علاقة الإنسان بربه وحالته النفسية وتوافقه الاجتماعي؛ ولذلك بدأ يتنامى الاتجاه الذي يمزج بين التوجهات الروحية والدينية مع التوجهات الإمبريقية.

أما الدعوة إلى الموضوعية في العلوم الاجتماعية فقد تلازمت مع ظهور الاتجاه الوضعي، وقد ظهر تناقض ما يدعو إليه علماء الاجتماع من التزام الموضوعية مع ممارستهم حيث أكدوا على سيادة وتفوق النمو الغربي سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا وسلوكيًا وأخلاقيًا سعيًا منهم لتكريس الوضع الراهن، ومن أمثلة ذلك تكريس قدسية الديمقراطية الليبرالية الغربية. لقد عاشت العلوم الاجتماعية خرافة العلوم الاجتماعية المتحررة من القيم ونتيجة للخسائر التي حدثت نتيجة لهذه الخرافة فقد ظهرت اتجاهات تتفاوت بين الرغبة في تعديل هذه العلوم وإصلاحها أو حتى الثورة عليها. ولقد رأى البعض أن الحل لهذه المعضلة يكمن في الاعتراف بالقيم كموجه للسلوك الفردي والترتيبات المجتمعية.

المبحث السادس: "التأصيل الإسلامي لمنهجية البحث العلمي"

إن التوجه الإسلامي لا يرفض معطيات الحس والعقل، والمنظور الإسلامي يقوم على عدد من الافتراضات الأساسية وهي وحدة الخالق ووحدة الخلق، وهذا محور التصور الإسلامي، وكذلك وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، فالعقل في المنظور الإسلامي وسيلة لإدراك صدق الوحي، ومن هذه الافتراضات تكامل

الوحي والعقل والحواس. وهنا على العالم المسلم أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الواقعية، وفي ضوء أفضل ما يشير إليه فهمنا لمنطوق الوحي.

- د. إبراهيم عبد الرحمن رجب: مدخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مع اهتمام خاص بمهن المساعدة الإنسانية:

لقد لاحظ علماء الاجتماع في العالم الإسلامي أنه لا يمكن تجاهل عامل القيم في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وبالتالي سعوا إلى تأصيل هذه العلوم إسلاميًا.

المبحث الأول: "مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"

يعتبر مقال إسماعيل الفاروقي عام ١٩٨٢ هو البداية الحقيقية في توجه التأصيل الإسلامي حيث قدم برنامجًا كاملًا واضحًا للتأصيل الإسلامي لكل العلوم، حيث يرى ضرورة فهم واستيعاب العلوم الحديثة وإسهامات التراث من فهم المسلمين للكتاب والسنة ثم الدمج بينهما. خلاصة ذلك أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يمكن تعريفه بأنه يعني بلورة أبعاد التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون واستخدامه كأساس معرفي تنطلق منه العلوم الاجتماعية.

المبحث الثاني: "شروط التأصيل الإسلامي الصحيح"

وتتمثل هذه الشروط في الانطلاق من إدراك واضح لأبعاد التصور الإسلامي واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى صورها وإيجاد تكامل بين معطيات التصور الإسلامي وإسهامات العلوم الحديثة.

المبحث الثالث: "مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"

قبل استعراض مداخل التأصيل الإسلامي، من الضروري استعراض مداخل ما قبل التأصيل ومنها مدخل الملاءمة الاجتماعية الذي يقوم على التسليم بصلاحية مناهج البحث العلمي التقليدية وصلاحية نظريات الممارسة للتطبيق في كل مكان، وهناك من رأى توطين هذه العلوم لكي تتلاءم مع كل إقليم. ويظهر أنصار هذا المدخل مقاومة لعملية التأصيل الإسلامي انطلاقا من خلو العلم من القيم. ومن هذه المداخل المدخل الدفاعي (الاعتذاري) حيث يقوم هذا المدخل على محاولة إثبات أن القرآن والسنة وما انبثق عنهما من إسهامات كان له فضل السبق في التوصل إلى نظريات ومفاهيم لم يأت بها العلم الحديث إلا مؤخرًا، لكن السير في هذا الاتجاه يؤدي إلى خلط وتشويش وصرف الجهود عن الإسهام في التأصيل الإسلامي الصحيح. ومن هذه المداخل مدخل الثقافة الإسلامية الذي يقوم على عرض مفاهيم الإسلام وبسط موقفه من القضايا المتصلة بالتخصص دون الاهتمام بما توصلت إليه العلوم الحديثة. ومن هذه المداخل مدخل العلوم الاجتماعية عند المسلمين الذي يسلم بالمنهج العلمي التقليدي وبصحة نتائجه، لكن يرى ضرورة دراسة سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم باعتبارها فئات متميزة.

بالنسبة لمداخل التأصيل الإسلامي الصحيح فهناك مدخل التأصيل الجزئي والذي يقوم على فهم صحيح لمتطلبات عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية مع استيعاب واستثمار إسهامات العلم الحديث في هذا الإطار،

وهناك مدخل التأصيل الشامل الذي يرى أنه لا بد من الوصول إلى وضع للأساسيات قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، وهذا المدخل قابل للتعميم لأنه مبني على خطوات وهي التوصل إلى اتفاق على المسلمات المنبثقة من التصور الإسلامي الصحيح والتمكن من العلم المراد تأصيله ومن الأصول والمبادئ الإسلامية المتصلة به ومعرفة إسهامات المسلمين فيه والتحليل النقدي لإسهامات العلم الحديثة فيه وإجراء البحوث في مجال التخصص والتبادل العلمي بين المتخصصين وإعادة صياغة موضوعات العلم من توجه إسلامي.

- د. عفاف بنت إبراهيم بن عبد الله باغ: المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية:

إن جملة ما توصلت إليه المعرفة البشرية حول الطبيعة الإنسانية يمثل قدرًا ضئيلًا جدًا عند مقارنته بما توصلت إليه في مجال العلوم الطبيعية، وذلك لتعقد الظاهرة الإنسانية وتضمنها لجوانب غامضة لا يمكن الكشف عنها. ومن هنا لجأ علماء الاجتماع إلى المصادر الإسلامية للوقوف على الطبيعة الإنسانية. فماهية الإنسان وصفها الله عز وجل على أنها من طين ثم نفخ فيه من روحه، ولقد رأت الفلسفات القديمة أن الإنسان جسم ونفس حتى وصلنا إلى العصر الحديث الذي اختزل الإنسان لبعده المادي فقط. أما علاقة النفس بالجسد فإن النفس تفارق الجسد عند الموت، ولقد وصفت النفس بثلاث صفات في القرآن (الأمارة - المطمئنة - اللوامة) أما الروح فإنها سر لا يعلمه إلا الله، وبالنسبة للعقل والقلب، فالعقل يراد به العلم بحقائق الأمور ويكون محله القلب يراد به

المدرك للعلوم فيكون هو القلب. أما الإرادة الإنسانية فقد خلق الله الإنسان مختارًا وأعطاه حرية الإرادة للقيام بالتكليف وتحمل المسئولية. بالنسبة لقضية الغاية من خلق الإنسان فإن غايته هي العبودية لله عز وجل لنيل الجزاء في الآخرة.

ولقد تناول فلاسفة الغرب هذه القضية وبينوا قصر العقل عن الوصول إلى تحديد هذه الغاية، وبذلك يظل الإنسان في اضطراب وتوتر، وانتهت في العصر الحديث إلى أن تحقيق اللذة هو غاية الإنسان في هذا الوجود، أما صفات الإنسان فينظر إليها من الناحية الجسمية والنفسية والأخلاقية، وقد ظهر اتجاهان يحددان طبيعة الإنسان؛ اتجاه البيئة واتجاه الوراثة. أما القرآن فيحدد أن للإنسان صفات فطرية تتمثل في إدراك وحدانية الله والتمييز بين الخير والشر. ومن خلال دمج الجانب المادي بالجانب الروحي يمكن أن نخلص إلى أن هناك صفات إنسانية شيطانية وصفات إنسانية ملائكية وصفات إنسانية خاصة يتميز بها عن باقي الكائنات. ومن الصفات الفطرية التي يتمتع بها الإنسان حب الشهوات وإيثار الحياة الدنيا والهلع والجزع والبخل والعجل والضعف والظلم والجهل والجحود بالنعمة والجدل والمكابدة وأن الإنسان خطاء.

- د. محمد سلامة غباري: المبادئ الأساسية للخدمة الاجتماعية الإسلامية:

لقد اتضح لعلماء الاجتماع عدم جدوى المناهج التقليدية المستمدة من الغرب في حل مشكلات المجتمع الإسلامي، وبالتالي اتجهوا إلى المنظور الإسلامي لحل

هذه المشكلات حيث يستطيع هذا المنظور تبديل النفس البشرية تبديلًا جوهريًا بإخراجها من الظلمات إلى النور، وهذا يتطلب قاعدة رئيسية تتمثل في مجموعة من المبادئ الرئيسية للخدمة الاجتماعية الإسلامية:

المبدأ الأول: مبدأ الشورى: فلا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فالله تعالى أمر بها نبيه وأثنى على المؤمنين بذلك "وأمرهم شورى بينهم" لذلك كان الصحابة يتشاورون في جميع أمورهم العامة، ويجب على الأخصائي استخدام الشورى في معاملته للعملاء حيث تهدف الشورى إلى التقاء العقول وتجميع الآراء ورفع مستوى التفكير واستخراج الرأي السليم أو تعديل الرأي الخاطئ، وهنا يهدف الأخصائي الاجتماعي إلى تنمية ذات العميل وتقوية ثقته بنفسه.

المبدأ الثاني: العلم: إن حقائق الإسلام لا تنتقل بالوراثة أو الإيحاء، إنما تستخرج من كتاب حكيم ومن سنة واعية من خلال القراءة الواعية لأصحاب الأفهام الذكية والأساليب العالية والآداب الكريمة.

المبدأ الثالث: المساواة: يحقق الإسلام العدالة الاجتماعية عن طريق مبدأ المساواة، وهو مبدأ عام بين المسلمين، وهذا المبدأ يلزم الأخصائي الاجتماعي باحترام كل فرد من عملائه والاهتمام به وإبداء الرغبة في مساعدته.

المبدأ الرابع: الحرية: فالإسلام جاء ليكفل مكونات الحرية الإنسانية ككل لا يتجزأ كالحرية الفكرية والحرية الدينية وحرية الرأي والحرية المدنية، وهنا يسمح الأخصائي الاجتماعي للعميل بحرية تقرير مصيره بالصورة التي أباحتها الشريعة الإسلامية.

المبدأ الخامس: الإخاء: إن الإسلام دين الإخاء، فالمسلم أخو المسلم ولقد مارس الرسول هذا الدور فآخى بين المهاجرين والأنصار، ولم يفرق بين غني وفقير ولا حر وعبد، وعندما يمارس الأخصائي الاجتماعي الأخوة فإنه يقرب العملاء من نفسه.

المبدأ السادس: الحب: إن الشريعة الإسلامية عندما أقرت الحب كمبدأ إسلامي مهم إنما كانت تهدف إلى تدعيم العلاقات الإنسانية وتقوية أواصر المحبة والمودة، ومن هنا ستكون المحبة وسيلة الأخصائي الاجتماعي في التغيير.

المبدأ السابع: الإخلاص: الإخلاص روح الدين ولباب العبادة وأساس أي داع إلى الله، والطريقة التي يحصل بها العبد على الإخلاص هي كسر حظوظ النفس وقطع الطمع عن الدنيا والتجرد للآخرة، وهنا تتبلور أهمية الإخلاص في دور الأخصائي الاجتماعي.

المبدأ الثامن: العدل: العدل هو التوسط بين الإفراط والتفريط، ولقد مارس الرسول العدل في كل شئون حياته ومع جميع الفئات.

المبدأ التاسع: مكارم الأخلاق: إن حسن الأخلاق يؤدي إلى صلاح النفوس، وهنا فإن مكارم الأخلاق تجعل الأخصائي الاجتماعي يحب كل الناس ويتفانى في خدمتهم ويحب لهم ما يحبه لنفسه حبا في الله.

المبدأ العاشر: التقوى: التقوى كمبدأ إسلامي مهم حركة دافعة ثائرة على الفساد والظلم، وتفتح أمام الإنسان باب الترقي وتصعد به لمجال الكمال. فالتقوى تعني حفظ الشيء مما يؤذيه أو يضره، وهذا المبدأ يتطلب من الأخصائي

أن يكون مزودًا بجرعة كبيرة من الصبر؛ لأن مسئولية العلاج الإسلامي مسئولية كبيرة، وممارسته عملية شاقة ومتعبة لأنها تهدف إلى تغيير الإنسان.

- **د. مصطفى أحمد محمد حسان: الرعاية الاجتماعية في الإسلام:**

الرعاية الاجتماعية هي تلك النشاطات التي تقوم بها الدولة أو منظمات غير حكومية لتأدية خدمات لمواطنين يحتاجون إليها، ولقد تضمن الإسلام قيمًا عليا وأخلاقًا من شأنها تفعيل الرعاية الاجتماعية في الأنظمة المختلة. أما أبعاد الرعاية الاجتماعية في الإسلام فهي تشريع المساعدة والجوار والماعون والمشاركة والضيافة والإعفاء والإسعاف والطوارئ والإعانات العائلية. أما التشريعات المالية اللازمة لتنفيذ الرعاية الاجتماعية فهي تشريع الزكاة وتشريع الوقف وتشريع النفقة وتشريع الوصية وتشريع الغنائم وتشريع الركاز وتشريع النذور وتشريع الكفارات وتشريع الأضاحي وتشريع صدقة الفطر وتشريعات الخزانة العامة وتشريع الكفاية. أما مؤسسات الرعاية الاجتماعية في الإسلام فهي تعتمد على الجهود التطوعية للأفراد من خلال المؤسسات والجمعيات الأهلية والحكومية، ولا تقتصر هذه الرعاية في الإسلام على الإنسان بل تمتد لتشمل الإنسان والحيوان والنبات أيضًا. وهنا يلعب التطوع دورًا رئيسيًا في تقديم الرعاية الاجتماعية. ولقد ظهر نظام الحسبة في الإسلام والتي غرضها الأساسي هو حماية الرعية من ظلم العمال على شئون الدولة، وللمحتسب وظائف تتعلق بالمجال الديني والمجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي والمجال الصحي.

أما واجب الدولة الإسلامية تجاه الأفـراد فيتمثـل في تحقيـق الاكتفـاء الـذاتي للفرد، وتقديم المساعدة له في حالة طلبها ومساعدته على الاستفادة من قدراتـه للتغلب على مشكلاته، وتهيئة الدولة سبل كسب العيش له وحق النفقة والزكاة وكفالة الأفراد من بيت المال. أما مجالات الرعاية الاجتماعية في الإسلام فتشمل مجال الرعاية الاجتماعية للمرضى ومجال رعاية طلاب العلم ومجال رعاية الفئات الخاصة مثل رعاية المسجونين وأسرهم ورعاية المرضى العقليين ورعاية المسنين والرعاية الاجتماعية للعمال.

- زين العابدين محمد علي رجـب: الخدمـة الاجتماعيـة وبنـاء الـنماذج "دليـل الملاحظة" كنموذج للتعرف على شخصية الطفل المسلم:

لقد حدد الدين الإسـلامي كـل الأبعـاد الاجتماعيـة والاقتـصادية والثقافيـة والسياسية بين البشر أجمع، ووضع كذلك وسائل لتحقيق الشخصية الإسلامية، ومن بينها الملاحظة والتي هي رصد للوقـائع بهـدف معرفتهـا بـشكل أفـضل، وتكتسب أهميتها من أنها أسلوب للكشف عن مـا خفـي في شخـصية الإنـسان وحقائق ومعلومات سواء أكانت لفظية أو حركية لتحديد مـدى قـرب سـلوك الأفراد من السلوك السوي. ولقد كان للإسلام اهتمام باستخدام الملاحظة حيث تمكن من تسجيل الحقائق والمعلومات المتعلقة بالتكوين الجسمي والصحي مـن خلال تعليم عـادات الأكـل والـشرب وممارسـة الرياضـة، وكـذلك ملاحظـة الإعداد النفسي الانفعالي من خلال تزويـد الفـرد بـالتقوى والأخـوة والرحمـة والإيثار والعفو، وكذلك ملاحظة التكوين العقلي المعرفي منذ الصغر، وملاحظة

الجانب العقائدي (الإيماني) من خلال ملاحظة الجانب الروحي والعبادة وتأدية الأدعية المأثورة والأخلاق.

أما دليل الملاحظة كنموذج فهو إطار من الأسس والقواعد الإسلامية التي من خلالها يتم التعرف على شخصية الطفل المسلم، وأما هدف هذا النموذج فيتحدد في توجيه الأخصائي الاجتماعي الذي يعمل في مجال الطفولة للتعرف على سلوك الطفل لفهم تكوينه ومدى قربه من شخصية الطفل المسلم. أما عملية بناء النموذج فقد تم اتباع عدد من الخطوات وهي تحديد الموضوع الرئيسي (ملاحظة شخصية الطفل المسلم) ثم تحديد المرحلة العمرية (من عشر حتى أربع عشرة سنة) ثم استعراض الإطار المعرفي الإسلامي ثم تحديد الأبعاد الأساسية للشخصية (جسمية – نفسية – عقلية – اجتماعية – إيمانية - عقائدية) ثم عرض النموذج بعد صياغة عباراته والتحقق من صدقه على عدد من المحكمين، ثم تمت صياغة النموذج وكانت أبعاده (الجسمية - ٣٠ عبارة) و(النفسية ٢٢ عبارة) (الاجتماعية ٣٦ عبارة) (الإيمانية ١٧ عبارة) ولكي يتم الاستفادة من هذا النموذج من جانب الأخصائي الاجتماعي، فهناك عدد من الارتباطات الهامة في هذه الناحية، وهي ارتباط دور الأخصائي الاجتماعي بمبادئ أساسية وهي الالتزام الديني والالتزام الأخلاقي والالتزام المجتمعي، وكذلك ارتباطه بمجال الطفولة وتنوع المؤسسات التي يعمل بها، وتنوع الأهداف التي يسعى لتحقيقها.

- أ. زينب عطية محمد: نحو مكنز إسلامي للخدمة الاجتماعية:

قسمت الباحثة المكنز إلى أربعة مستويات وتدرجت في تقسيمها من التعميم إلى التخصيص بحيث تضمن المستوى الرابع تفاصيل المستويات الثلاثة السابقة بحيث إن استعراض الخطوط العريضة للمستوى الرابع تتضمن المستويات الثلاثة السابقة.

المستوى الرابع: النظرية: أمثلة من النظرية:

أ) سنن الله في الناس والمجتمع وتتضمن سنن فطرية وسنن ذات علاقة سببية.

ب) الضوابط الشرعية وتتضمن العقيدة والقيم الأخلاقية وأحكام تكليفية لها علاقة بالخدمة الاجتماعية.

- أ. يحيى بسيوني مصطفى: مدخل جديد في علم الترويح من خلال النظرة الإسلامية:

الترويح هو طريق للحياة الإنسانية يتحقق بأداء أنشطة بدنية أو عقلية أو فنية تغير نوع العمل وتتم وفق الرغبة التلقائية الحرة وتحقق النفع العام أو الشخصي في إطار الضوابط الخلقية والاجتماعية المنبثقة من الدين. للترويح قيمة علاجية للمرضى النفسيين، وهو وقاية للأصحاء، وتحتاج دول العالم الإسلامي إلى سياسة ترويحية؛ لأن المجتمعات الإسلامية مستهدفة في عقيدتها ولسيطرة الاستعمار على كثير من دول العالم الإسلامي خلال حقبة طويلة من الزمن وبلاد العالم الإسلامي تمتاز بصيف طويل وعطلات دراسية طويلة. ويمكن تقسيم الترويح إلى ترويح بدني أو جسماني وترويح نفسي وترويح اجتماعي وترويح اقتصادي.

بالنسبة للآراء والفلسفات والأفكار التـي تـسود الـترويح والإعـلام فنجـد النظرية العلمانية التي ترى الدين التزام شخصي، أمـا شـئون النـاس فيجـب أن تعالج على أساس مادي، أما نظرية التفسير المادي للإنسان وهي نظرية دارون في التطور حيث ترى أن الإنسان يتحـرك نحـو الغرائـز بـلا عقيـدة ولا مبـدأ ولا شعور، أما نظرية وآراء فرويد في الجنس فيرى أن الجـنس بمعنـاه الحيـواني هـو المحرك الأساسي للكيان البشرى، وهناك ظروف أخرى كـان لهـا تأثيرهـا مثـل ميلاد الثورة الصناعية وتحلل الأسرة وظهور الفلسفة الطبيعية والاجتماعية.

بالنسبة للمبادئ العامة الإسلامية الترويح وتطبيقاتها، فالإسلام لا يضع قيودًا للعقل، ولا يحبس الفطرة في سجن وممارسة الأنشطة الترويحية في حدود أوامـر الدين ونواهيه، وهنا يجب أن يلتزم بـالرأي العـام الفاضـل، ويتـضمن عنـصر الإيجابية وتحقيق مبدأ درء المفاسد وجلب المصالح. ويمكن الاستفادة من مبادئ الترويح على المستوى التطبيقي يتم في ضوء إن التحليل والتحريم حق لله وحده والتـزام الوسـطية والاسـتفادة مـن علـل الأحكـام واللجـوء لمبـدأ التعـويض واستحضار النوايا الطيبة والمساواة بين الجميع. ومن المتوقع أن التطبيق قد يؤدي إلى تفجير طاقات الإنسان وإحداث التوازن النفسي وتحقيـق الإيجابيـة وإحيـاء المعاني الربانية واحترام وقت الفراغ. كذلك يمكن الاستفادة من الثورة المعرفية المعاصرة من خلال تقـدير قيمـة الكلمـة وقوتهـا في التوجيـه في ضـوء الـشرع وأحكام العقل. ويمكن تحريك هذا المفهوم من خلال البحوث الميدانية والعملية التي تقوم بها الجامعات في العالم الإسلامي.

- **د. عفاف بنت إبراهيم بن عبد الله الدباغ: المنظور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية:**

ينظر المنظور الغربي للمشكلات الفردية باعتبارها مواقف غير معهودة لا تكفي الخبرات السابقة والسلوكيات المألوفة لحلها، أما مداخل الممارسة في الخدمة الاجتماعية في تفسيرها فهناك مدخل التحليل النفسي ومدخل سيكولوجية الذات والمدخل الوظيفي والمدخل الوجودي والمدخل المعرفي، وهذه المداخل أخذت بالتفسير الفردي، وهناك مداخل أخذت بالتفسير الاجتماعي والبيئي منها المدخل السلوكي ومدخل الإمدادات الاجتماعية والمدخل الإيكولوجي. أما أنواع المشكلات الفردية فهي ضعف في الوسائل المادية والقدرات الجسمية والمعلومات والاستخدامات واضطراب الشخصية والضعف العقلي والتناقضات التي توجد داخل الدور. أما الحاجات الإنسانية في العلوم الاجتماعية فهناك تنوع بين وجهات العلوم المختلفة في تعريف الحاجة وتحديدها، وأهم نظرية تناولت الحاجات الإنسانية هي نظرية ماسلو التي ترى أن الحاجات الإنسانية تنتظم في تسلسل هرمي تبعًا لأولويتها تبدأ بالحاجات الفسيولوجية ثم الحاجات المتعلقة بالأمن ثم الحاجات المتعلقة بالانتماء والحب ثم الحاجات المتعلقة بتقدير الذات.

وعند النظر لعلماء المسلمين في التربية وعلم النفس نجدهم أخذوا بالمفهوم الغربي والتصنيفات الغربية، ثم أضافوا الحاجات الروحية مع الالتزام بالمصطلحات الغربية. مع أنه يمكن أن نبتعد عن الرؤية الغربية، ويتم وضع

تعريف الحاجة على أنها كل ما يستقيم من مصالح الإنسان في الـدنيا والآخـرة، وبالتالي يمكن تحديد الحاجات الإنسانية بالنظر إلى مقاصد الشريعة الإسـلامية التي صنفها الشاطبي إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وبالتـالي يـصبح ترتيـب الحاجات على النحو التالي: الحاجة إلى حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل. أما مستويات إشباعها فالأولى حفظهـا مـن العـدم والثاني حفظ إشباعها دون حرج أو مشقة والثالث حفظ إشباعها بأحسن صورة ممكنة. ونظرًا لما للقلوب من مكانـة هامـة في التـصور الإسـلامي فـإن أحـوال القلوب أربع: أولها حالة قلب المؤمن، وهو إما ظالم لنفـسه وإمـا مقتـصد وإمـا سابق بالخيرات، وثانيها حالة قلب الكافر فهو لا يصل إليه نور العلم والإيمان، وثالثها حالة قلب المنافق، وهو القلب المنكـوس حيـث يتفقـد الباطـل ويـوالي أصحابه ويرى الحق باطلًا ويعادي أهله، ورابعها قلب له حدثان، وهو قلب فيه مدة من الإيمان بكونه يشهد أن لا إله إلا الله ولا يستطيع أن يقهر شهواته ويخرج من الظلمات وهنا يأتي دور الشيطان لإبقاء القلوب غير السوية عـلى حالهـا مـن خلال التزيين والإغـواء والاسـتهواء والوعـد والتهويـل والتخويـف وإيقـاع العداوة ويمـس الإنـسان بالنـصب والعـذاب وتعلـيم الـسحر، وهنـا ترجـع المشكلات الفرديـة إلى الفـساد التـام في الاعتقـاد والفـساد في الإرادة والـنفس الأمارة بالسوء والشيطان.

- **د. محمد سلامة غباري: العلاج الإسلامي للحالات الفردية:**

عندما يسعى الأخصائي الاجتماعي لتطبيق العلاج الإسلامي مع عملائه فإنه يهدف إلى تعديل شخصياتهم عن طريق إكسابهم خـبرات جديـدة عـن طريـق

التربية الإسلامية تساعدهم على تقويم انحـرافهم، ويمكـن أن يـتم ذلـك مـن خلال العلاج الإسلامي بتنمية العقيدة الدينية لتحقيق العبودية لله بكل معانيها ومدلولاتها. وأساليب ذلك العلاج بالقرآن الكـريم والعـلاج باتبـاع الرسـول وعن طريق دروس التوحيد وعن طريـق دروس الفقـه. ويـتم ذلـك لتحقيـق هدفين الأول على المدى القريب، وهو علاج المشكلات الاجتماعية والثاني عـلى المدى البعيد، وهو بناء الجيل المسلم من خلال التربية الخلقية التي هـي تـدريب على السلوك الرشيد، وبالتالي يتكون الإنسان الخـير الـذي حـدده الرسـول ثـم الوصول بالإنسانية إلى سعادة الدنيا والآخرة. ولما كانت التنمية الخلقية هي أهم أساليب العلاج فيمكن تحقيقها عن طريق تكوين العـادة وعـن طريـق القـدوة الحسنة وعن طريق الترغيب والترهيب وعن طريق المضارات الخلقية. بالنـسبة للعلاج الإسلامي بالتنمية العقلية عن طريق وضع المنهج الصحيح للنظر العقلي وعن طريق تدبر نواميس الكون وتأمل ما فيها مـن دقـة وارتبـاط، ويمكـن أن يحقق الأخصائي الاجتماعي ذلك عن طريق عدة أساليب منها أسـلوب التنبيـه وأسلوب التوضيح وأسلوب الإقناع وأسلوب التدعيم وأسلوب التعميم. أمـا العلاج الإسلامي بتنمية العلاقات والقيم الاجتماعيـة فيـتم عـن طريـق تنميـة العلاقات والقيم الاجتماعية بالحب وتنمية العلاقات والقيم الاجتماعية بالتعاون وتنمية القيم الاجتماعية بالأمر بالمعروف والنهي عـن المنكـر وبتطبيـق الحـدود الشرعية، أما العلاج الإسلامي بالتنمية النفسية فيمكن أن يتم عن طريق تنميـة الإرادة بالتحكم في المشاعر (كظم الغيظ والحـد مـن الغـضب) وتنميـة الإرادة بممارسة الحب وتنمية الإرادة بالـصبر والتنفـيس عـن المـشاعر وتنميـة الإرادة

بتحويل اتجاه بعض الغرائز أو وقف سيرها وبالزهد في متع الدنيا وبالتأمل والتفكر، وكذلك عن طريق تنمية الضمير عن طريق تعليم الصلاة والتعود عليها، وكذلك عن طريق رياضة النفس ومجاهدتها بفطمها عن العادات المألوفة والشهوات المرزولة واللذات المحرمة وتدريبها على مخالفة ما تهواه، وأما مراحل تحقيق ذلك فعن طريق تفريغ الطاقة النفسية وشحن الفراغ النفسي والتوبة والرياضة النفسية بالأضداد.

وعلى الأخصائي الاجتماعي أن يعلم عملاءه معرفة الله تعالى ومعرفة عدو الله إبليس ومعرفة النفس الأمارة بالسوء ومعرفة العمل لله تعالى، وكذلك هناك العلاج الإسلامي عن طريق التنمية البدنية، فالإسلام لم يهمل البدن حيث حرص الرسول على تعليم الرياضة بالرمي والرياضة بالسباحة والرياضة بالعدو والرياضة بالمبارزة والرياضة بركوب الخيل. بالنسبة للعلاج البيئي الإسلامي فقد اهتم الإسلام بالبيئة الخارجية كعامل مؤثر في العلاج، واهتم بالعلاج عن طريق المسجد وبالعلاج عن طريق المدرسة وبالعلاج عن طريق العمل وبالعلاج عن طريق استغلال إمكانيات المؤسسة واستغلال الأصدقاء وشغل أوقات الفراغ بصورة إيجابية. أما البيئة الداخلية فتتمثل في الأسرة حيث إن الاهتمام بها له أثره الفعال في تحقيق الفطرة السليمة عندما تسود المودة والرحمة بين جميع أفرادها بدءا من الزوج والزوجة وتنتقل للأولاد.

- د. أحمد يوسف بشير: الإنسان وعلاقته بالبيئة من منظور إسلامي:

تمثل البيئة بالنسبة للإنسان الإطار الذي يستمد منه مقومات حياته، فهو يعيش في مستوى طاقة احتمال بيئته، ولهذا فهو يعتبر المسئول الأول والأساس عما

تتعرض له البيئة من عوامل اختلال وتدهور نتيجة لتدخله غير العقلاني في النظم البيئية. والبيئة هي ذلك الوسط الذي يعيش فيه الإنسان بما يتضمنه من إمكانيات وموارد طبيعية واجتماعية يتفاعل معها مؤثرًا ومتأثرًا بغرض إشباع احتياجاته، وأن التلوث البيئي هو كل تغير لا تقدر الأنظمة البيئية على استيعابه دون أن يختل توازنها، وهنا تحتاج إلى تربية بيئية التي هي عملية تكوين للقيم والاتجاهات والمهارات والمدركات اللازمة لفهم وتقدير العلاقات المعقدة التي تربط الإنسان بالبيئة، وهنا تدخل الخدمة الاجتماعية للإسهام في إحداث تغيير حقيقي في سلوك الناس تجاه بيئتهم من خلال تعريفهم بالمشكلات البيئية المختلفة.

أما مهمة الإنسان في البيئة كما حددها الإسلام فهي تتمثل في كونه خليفة لله في الأرض بغرض عبادة الله، ولكي يقوم الإنسان بهذه الوظيفة فقد زوده الله بالخبرة والعلم وتسخير المخلوقات للإنسان. فيما يتعلق بمعنى العبادة فهي كل جهد للإنسان في هذا الكون ينسجم مع الغاية التي من أجلها خلق، ويصبح جهدًا مأمورًا به شرعًا؛ ولذلك كانت للإنسان مكانته المتميزة في البيئة لأنه يتصف بصفات بيولوجية مثل انتصاب قائمته وطول مدة استكمال النمو بعد الولادة، وهو الكائن الوحيد الذي نفخ الله فيه من روحه.

أما تاريخ الإنسان مع البيئة فقد مر بمراحل وهي مرحلة الصيد والجمع ومرحلة استئناس الحيوان والرعي ومرحلة الزراعة والاستقرار ثم عصر الصناعة، ولقد أدى عصر الصناعة إلى اختلال التوازن الطبيعي في البيئة،

وبالنسبة لمكونات المنهج الإسلامي في رعاية البيئة فإنه يقوم على أسس منها تبصير الإنسان بنواميس الكون ومكوناته للوقوف على التوازن الطبيعي للكون والالتفات إلى مكونات البيئة، أما أهداف هذا المنهج فتتمثل في تحقيق المنفعة الدينية والأخلاقية وتحقيق المنفعة الدنيوية من خلال الإعداد الذاتي والتغيير الذاتي. أما إجراءات تحقيق هذه الأهداف فإن أسس هذه الإجراءات تتمثل في الاعتدال والمسئولية الفردية وتقديم الوقاية على العلاج في مجال الاهتمام بالنظافة والصحة العامة وفي مجال إنتاج الغذاء وفي مجال المحافظة على مكونات البيئة وعناصرها.

- د. محمد أحمد عبد الهادي: الخدمة الاجتماعية في مجال الدعوة الإسلامية:

لما كانت الخدمة الاجتماعية في الخارج تستفيد من الدين، فليس غريبًا أن يتم دراسة الخدمة الاجتماعية من منظور إسلامي، ورغم أن الخدمة الاجتماعية في نشأتها قد نشأت في أحضان الاتجاهات المسيحية واليهودية إلا أن هناك اتجاهات تعارض ربط الخدمة الاجتماعية بالدين خشية سيطرة الأصولية على الخدمة الاجتماعية، وكذلك رؤية رجال الدين لأنفسهم بأنهم أقدر على إصلاح الفرد من الخدمة الاجتماعية، لكن هذا التخوف نشأ في ظروف الديانة المسيحية المحرفة والإسلام ليس كذلك. بالنسبة للدعوة الإسلامية والخدمة الاجتماعية فكل مهني يستطيع أن يدعو للإسلام حسب جهده وطاقته، وأما الأخصائي الاجتماعي إذا تم إعداده علميًا ودينيًا فسيكون أجدر للقيام بهذه المهمة، وذلك من خلال قيامه بدراسة المجتمع والتعرف عليه والعمل مع المنظمات والبيئات

الإسلامية من خلال الاهتمام بالتطوع والمتطوعين وبأساليب العمل والتنسيق والتكامل بين المنظمات والاهتمام بالمسجد، وكذلك من خلال العمل مع قيادات الدعوة الإسلامية. وهنا يجب أن يكون لدى الداعية عدد من المهارات منها المهارات المعرفية المتضمنة مهارة نقل المعرفة ومهارة الحصول على المعرفة، ومنها المهارات السلوكية المتضمنة مهارة التعامل مع الأفراد والاهتمام بإعداد قيادات جديدة للدعوة، وذلك بإكسابهم مهارة المقابلة ومهارة عقد الاجتماع ومهارة العمل من خلال فريق ومهارة عقد المؤتمرات.

- د. زين العابدين محمد رجب: المدخل الوقائي للخدمة الاجتماعية في رعاية الطفل إسلاميا:

المقصود بالمدخل الوقائي مجموعة الخدمات والبرامج التي تحقق إشباع الحاجات والرغبات وتحقيق الآمال وبناء الكيانات على أسس سليمة. أما المنهج الإسلامي فإنه يتميز بالوضوح والتجديد وأنه شامل يشمل الإنسان من المهد إلى اللحد وفي دنياه وآخرته ولكل الأزمنة وكل الأمكنة، وينظر للإنسان كفرد وككيان اجتماعي. أما أهداف الخدمة الاجتماعية فهي مساعدة النظم الاجتماعية على أداء وظائفها وتعديل النظم الاجتماعية وإيجاد نظم حديثة. فيما يتعلق بالخدمة الاجتماعية الوقائية ورعاية الطفل إسلاميًا فإنها تهدف إلى تحسين تكوين الأسرة ودفعها نحو الاهتمام بأسلوب تنشئة الأبناء والاهتمام بالعملية التعليمية والأنشطة المختلفة وترشيد وسائل الإعلام والاهتمام بالجمعيات الخيرية الإسلامية.

بالنسبة لكيفية استخدام هذا المدخل الوقائي فإنه يمر بثلاث مراحل؛ المرحلة الأولى وهي مرحلة الإعداد والانتقاء والتي يتم خلالها تحقيق التآلف بين رجل وامرأة لتكوين بناء أسرى سليم، وهنا يأتي الدور الوقائي في تحقيق حالة الوعي الاجتماعي لدى أفراد المجتمع المقبلين على الزواج وبيان أن الزواج فطرة إنسانية ومصلحة اجتماعية وهنا وجب بيان أسس الاختيار الإسلامية وأهمها الاختيار على أساس الدين والاختيار على أساس الأصل والشرف والاغتراب في الزواج وتفضيل ذوات الأبكار وتفضيل الزواج بالمرأة الولود. ويستخدم الأخصائي الاجتماعي في هذه المرحلة الإقناع والندوات والمناظرات والمؤتمرات ووسائل الإعلام، وهنا يكون الأخصائي مرشدا ومساعدا وخبيرا ومنظما للتغير ومستثيرا. أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الدينية وتهدف الخدمة الاجتماعية في هذه المرحلة إلى إقامة الاستقرار الأسري الذي يساعد على خلق المناخ النفسي والاجتماعي السليم الذي يحافظ على الأم وجنينها. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الرعاية المباشرة للطفل منذ الولادة حتى سن البلوغ وهنا يبرز دور الأسرة باعتبارها الجماعة الأولية التي تقوم بالتربية والتعليم والتنشئة، فهي الجبهة الاجتماعية التي تتلقى الطفل، ومن هنا تهدف الخدمة الاجتماعية إلى المحافظة على الكيان الأسري واستقراره وتماسكه وثباته وخلق حالة الوعي للأسرة بالأسس الاجتماعية، وهي انتماء الطفل (ثبوت النسب) والتسمية ومراعاته جسميًا (التحنيك عند الميلاد- حقه في النظافة والغذاء) والتنشئة

الإيمانية (الأذان والشهادة - العقيقة - التصدق بـوزن شـعره فـضة) والحـضانة (شروط واجب توفرها في الأم والأب) والنفقة.

أما أوجه الرعاية الإسلامية فمنها الرعاية الجسمية والصحية والرعاية العقلية والرعاية النفسية والرعاية الاجتماعية. وهنا يجب اتباع القواعد التالية في رعايـة الطفل وهي المساواة في المعاملة والرفق في الحديث والمعاملة والتدرج في التوجيه والوقاية والتربية. أما المدرسة فهي الجماعة الثانويـة التـي لهـا أهميتهـا وتأثيرهـا الكبير في رعاية الطفل؛ لذلك يجب أن يكون المناخ المدرسي مناخ يسوده الحـب والمودة والحرية والعدالة والمساواة، وهنـا يـبرز دور الأخـصائي الاجتماعـي في إطار تنوع الجماعات وتعدد أنشطتها (ثقافية - اجتماعية - رياضية - فنية - علمية) وفي إطار الركائز الأساسية لرعايـة الطفـل إسـلاميًا وفي إطـار كيفيـة الممارسـة للنشاط في الجماعات المتعددة والتي يمكن أن تسهم في رعاية الطفل إسلاميًا. أما الجماعة الثانوية الثانية فهي أجهزة الإعلام التي يجب أن توجه توجيهًا إسـلاميًا، وبالتالي يجب المساهمة في رسم سياسة اجتماعية إسلامية لصورة حقيقية (صياغة أيديولوجية المجتمع وتحديد الأهداف بعيدة المدى وتحديد مجالات العمل).

- د. رشاد أحمد عبد اللطيف: تنظيم المجتمع ودراسـة حاجـات ومـشكلات معتنقي الإسلام حديثًا:

تركز طريقة تنظيم المجتمع ليس فقط على مبـادئ وأدوار المـنظم الاجتماعـي التقليدية، ولكن أيضًا على مهارات ومجالات جديدة، وهي هنا تسعى للتعـرف على المراحل التي يمر بها معتنقو الإسلام حديثًا حتى دخولهم الإسـلام، وهـذه

المراحل هي مرحلة التفكير ومرحلة اتخاذ القرار ومرحلة تدعيم القرار. أما أهداف طريقة تنظيم المجتمع مع المسلمين حديثًا فهي دراسة الحاجات التي يعاني منها المسلمون حديثًا، والمساهمة في تصميم البرامج التي تشبع احتياجات المسلمين حديثًا، وتقديم الرعاية الاقتصادية والصحية وخدمات الإسكان والخدمات التعليمية للمسلمين حديثًا، ومساعدة المؤسسات الإسلامية على تصميم البرامج التي تشبع احتياجات المسلمين حديثًا، وبناء الوعي الإسلامي وتقوية شبكة الدعم الاجتماعي للمسلمين حديثًا.

وهناك سمات يجب أن يتحلى بها المنظم الاجتماعي في مجال الدعوة إلى الله تؤهله للعمل مع المسلمين حديثًا، وهي إخلاص النية وبسط الوجه وحسن اللقاء والألفة وحسن الخلق وإدراك ما يجول بخواطرهم وتفادي الاصطدام بالعادات والتقاليد الخاصة بهم، وهنا يكون دور المنظم دورا علاجيا ودورا وسيطا ودور داعية ودور المدافع، أما دوره مع المؤسسات الإسلامية فهو دور تنسيقي ودور إداري ودور فني. أما الأساليب والوسائل التي يعتمد عليها المنظم الاجتماعي في الدعوة إلى الله فمنها الاتصال المباشر والاتصال غير المباشر واللجان والمحاضرات وتكوين مراكز إسلامية وتكوين صحيفة إسلامية.

- د. علي حسين زيدان: المعاونة المهنية من الخدمة الاجتماعية لإحدى مؤسسات العمل (دراسة خاصة):

تقدم هذه الدراسة محاولة لمساعدة إحدى مؤسسات العمل الإسلامي من خلال المعاونة المهنية المتخصصة للخدمة الاجتماعية على زيادة فاعليتها في تحقيق

أهداف العمل الإسلامي. ولقد حاول فريق المعاونة المهنية التوفيق بين الأصول المهنية لتقديم الخدمات ومتطلبات الواقع الإمبريقي وفقًا لطبيعة العمل بالمؤسسة وظروفها. لقد حددت هذه المؤسسة لنفسها هدفين؛ الأول هدف دعوي والثاني الإغاثة الإنسانية، ولقد مرت المعاونة المهنية بمراحل؛ أولها مرحلة الاتصال حيث تم الاتصال بين مدير المؤسسة وقسم الخدمة الاجتماعية تم التوصل خلاله إلى خطوط عامة عن كيفية التعاون، ثم مرحلة تحديد أهداف المعاونة المهنية والذي تمثل في زيادة كفاءة المؤسسة وفاعليتها في تحقيق أهدافها، ثم مرحلة التعاقد والتي كانت عبارة عن اتفاق شفهي لتقديم المعاونة من جانب فريق المعاونة المهنية، ثم مرحلة تقدير الموقف حيث تم دراسة البرنامج المقترح من المؤسسة، ثم مرحلة تحديد إستراتيجيات العمل ثم مرحلة تنفيذ الخطة. أما مراحل التنفيذ فقد بدأت بإنشاء وحدة المتطوعين، وذلك لتزويد المؤسسة بالأعداد الكافية في التخصصات التي تحتاج إليها، وقد أسفر إنشاء هذه الوحدة عن توفير طاقة بشرية تساعد في أداء المسئوليات المختلفة في المؤسسة، وتم وضع برنامج كفالة اليتيم حيث تم تنظيم علاقة اليتيم بالمؤسسة، وتم تطوير نظام رعايته، كذلك تم وضع برنامج الجاليات والذي يقوم على دعوة الجاليات الأجنبية غير المسلمة للدخول في الإسلام، وهنا تم التوسع في تعليم القرآن واللغة العربية لهم والبدء في تنفيذ المساعدات الفردية لهم. لقد كان للمعاونة المهنية أهميتها في تدعيم المؤسسة ماديًا ومعنويًا، وإكساب العاملين خبرات جديدة وتطوير عدد من البرامج.

- د. علي حسين زيدان: دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين:

يحتوي الإسلام على تصور متكامل للتعامل مع ظاهرة الانحراف وضعًا وتحليلًا وتفسيرًا وعلاجًا. ويقوم هذا التصور على عدد من المسلمات وهي الإيمان بالغيب وأن القرآن والسنة مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان والكون واستحالة التعارض بين الوحي والحقائق الكونية والوجود الدنيوي أحد أشكال الوجود الإنساني يسبقه ويليه أشكال أخرى للوجود. أما مفهوم المنحرف في التصور الإسلامي فهو الخارج عن منهج الله تعالى، وهو دينه الذي ارتضاه للناس بما تضمنه من أوامر ونواهٍ تنظم للناس أمور حياتهم. وينقسم الناس حيال هذا المنهج إلى عالم بالمنهج وعامل به وعالم بالمنهج تارك له وجاهل بالمنهج ضال عنه. أما أنواع الانحراف فهناك تصنيف للانحراف طبقًا لموضوعه، وهو انحراف في علاقة الإنسان بالله (انحراف في العقيدة والعبادة) وانحراف في علاقة الإنسان بالإنسان (انحراف في علاقة الإنسان بسائر خلق الله)، وهناك تصنيف للانحراف طبقًا لمدى ظهوره، فالانحرافات الظاهرة منها انحرافات اللسان في الغيبة والنميمة والكذب في القول والوعد باليمين واللعن والسب والفحش في القول وانحرافات الجوارح، وهناك الانحرافات الباطنة منها الكبر والحسد وسوء الظن والرياء، وهناك تصنيف للانحراف وفقًا لتوقيت العقوبة عليه منها انحرافات لها عقوبة دنيوية مثل انحرافات جرائم الحدود وانحرافات القصاص والدية وانحرافات التعزير، ومنها انحرافات عقوبتها في الآخرة، وهناك تصنيف الانحراف طبقًا لطبيعة الفعل المنحرف منها انحراف بالإتيان وانحراف بالترك، وهناك تصنيف الانحراف طبقا لاتجاهه منها انحراف

بالإفراط وانحراف بالتفريط، وهناك تصنيف الانحراف طبقًا لجسامة المعـصية منها الكبائر واللمم.

إن المنظور الإسلامي للانحراف له خصائص وهي الاعتماد على القرآن والسنة واتـساع دائـرة الانحـراف والعـدل والثبـات، أمـا العوامـل المؤديـة لحـدوث الانحراف فمنها ضعف الإيمان أو عدم وجوده بـالمرة ووجـود عوامـل محركـة ومشجعة على الانحراف. أما مواجهة الانحراف فقد حدد المنظـور الإسـلامي جوانب لمواجهته منها الوقاية من الانحراف عن طريـق الإنجـاب مـن خـلال الأسرة وضمان صلاحية الأسرة لأداء وظائفها والحرص عـلى اسـتمرار الحيـاة الأسرية والطلاق بالمعروف ورعاية الصغير الذي يفقد الأسرة المتكاملة، ومنـع بعض العوامل التي قد تؤدي إلى الانحـراف، ومنهـا إشـباع الحـد الأدنـى مـن الحاجات الأساسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر ومنـع الظلـم وتحـريم المقدمات التي يمكن أن تقود إلى الانحراف وتـشديد العقوبـة عـلى المجـاهرين بالمعصية. أما علاج الحالات التي تقع في الانحراف فيتضمن أسـاليب متنوعـة منها العلاقة المهنية الإسلامية والتوبة والمساعدة على ترك رفاق السوء والاندماج في صحبة صالحة والصبر والتفاعل العقلي والعلاج بالأسـوة الحـسنة والعـلاج بالعبادات والإثابة على سلوك الصراط المستقيم والعقاب. أما قواعد العمل مع المنحرفين فهي الإيمان بقابلية سلوك الإنسان للتعديل ومراعاة الفروق الفرديـة والتدرج في استخدام أساليب العلاج والتزام الأخصائي الاجتماعـي بالـسلوك الإسلامي والتطبيق الكامل.

٢ - د. أكبر س. أحمد: نحو علم الإنسان الإسلامي؛ تعريف ونظريات واتجاهات: (ترجمة عن الإنجليزية د. عبد الغني خلف الله) (سلسلة إسلامية المعرفة"٥"): ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م١٥٠. صفحة.

الباب الأول: الفصل الأول: علم الإنسان Anthropology:

المهمة الأولى لهذا العلم هي مساعدتنا على فهم أنفسنا من خلال دراسة ثقافة الآخرين، لقد بدأ الاهتمام بهذا العلم مع بداية القرن ١٨ على أيدي مفكرين أمثال هيوم وآدم سميث وفيرجنس، وكان الرأي السائد هو أن الإنسان المتحضر لا يمكن أن يخرج بشيء له نفع من دراسة طريقة حياة مجموعة غير متحضرة. لكن قبيل نهاية القرن التاسع عشر تجمع قدر كبير من مختلف المعلومات عن مختلف الأجناس أشهرها مجموعة جيمس فريزر، ومع تراكم المعلومات عن العادات البدائية ظهرت الحاجة إلى تكامل هذه المعلومات ومقارنتها، وكانت بعثات التنصير تعتبر ذلك من الوسائل المساندة لها على أداء مهمتها، ومع بداية القرن العشرين بدأ الاهتمام بالدراسات الميدانية المباشرة للجماعات البشرية، ولقد عنى الكتاب الفرنسيون بدراسة جوهر المجتمع دون تاريخ تطوره وأكدوا على أن المجتمعات أنظمة قائمة وليست مجرد تجمعات.

وهكذا تبلور منهجان في نسيج علم الإنسان الاجتماعي هما المنهج البريطاني الذي يمثل البحث عن الحقائق والتجريب والوصف، والمنهج الفرنسي المتميز بالاتجاه إلى التحليل العقلي للعلاقة بين الكل والجزء. وهنا يمكن تعريف علم الإنسان على أنه دراسة للنواحي الاجتماعية من حيث المواقف والعلاقات. أما

علاقة علم الإنسان بالدراسات الإنسانية الأخرى فهو يهتم بدراسة عادات الناس ونظمهم الاجتماعية في إطار الجماعات الصغيرة القائمة حاليًا، وقد استفادت دراساته من فروع العلوم الأخرى ولا سيما علم الاجتماع وعلم آثار ما قبل التاريخ وعلم ثقافة المجتمع وغيرها، وهو يتشابه مع علم تطور الإنسان الذي يهتم بدراسة الإنسان كبناء عضوي، وكذلك مع علم الإنسان الثقافي الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والقيم الخلقية والقانون والأعراف والقدرات والعادات. ويهتم علماء علم الإنسان الثقافي في أمريكا بدراسة الرموز من حيث إنها دلالات على العلاقات الاجتماعية. أما علم الإنسان والتاريخ فإن المؤرخين يستخدمون الآثار والوثائق، بينما يستخدم علماء الإنسان الملاحظة المباشرة، أما علم النفس فيعني بدراسة طبيعة عقل الفرد من البشر وطريقة أدائه لوظائفه. أما علاقة علم الإنسان المعاصر بعصر الاستعمار فيراه نقاد الماركسية وفي العالم الثالث أنه نتاج الاستعمار.

ولقد رسم المستشرقون صورة للشرقي على أنه ليس بالمنطقي وأنه منحل وطفولي ومختلف عن الأوروبي، وأدت الدراسات التي قام بها المستشرقون إلى تصنيف المستعمرات إلى أهالي جبال ومرتفعات وأهالي سهول ولكل سماته وصفاته، فأهل الجبال والمرتفعات أهل عزة وإباء بينما أهل السهول أهل خنوع.

الفصل الثاني: العمل الميداني في علم الإنسان:

على عالم الإنسان الاجتماعي أن يختبر نظرياته عن النظم الاجتماعية والثقافية وتداخلاتها من خلال عمله الميداني، وأدواته هي القدرة على الملاحظة والتفسير

والمقارنة مع انطلاقه من التنظير؛ ولذلك فإن العمل الميداني هو السمة الغالبة في هذا العلم، وعندما يمارس الباحث هذا العمل في المراحل الأولى فإنه يشعر بالحيرة والارتباك إذا لمس اختلافًا كبيرًا بين ثقافته ومجتمعه وبين المجتمع الذي يدرسه، وبالتدريج يبدأ يفهم ما يجري حوله، وهو مقيم في كوخه، ومع تقدمه في دراسة لغة المجتمع الذي يدرسه يمكن لهذا الباحث بالإضافة إلى الأدوات السابقة أن يسجل بالصوت والصورة ما يريده، وبهذا يستطيع الاستعانة بمعاونيه.

الفصل الثالث: "الأسس النظرية لعلم الإنسان الغربي"

يعاني علم الإنسان الغربي من أزمة حالية نتيجة لانكماش سوق الوظائف للأخصائيين فيه وظهور علماء وطنيين واهتزاز ثقة العلماء فيه.

إن بؤرة اهتمام علم الإنسان الاجتماعي تظل حول البنية الاجتماعية للجماعة على اعتبارها نظم حركية تقوم على الأسباب والنتائج، وظهر ما يسمى بنموذج البنية العضوية الذي نظر إلى الإنسان، شأنه شأن الآلة دون الرجوع إلى الحالة العقلية للأعضاء المكونة له، وهناك نظرية وظيفة المجتمع التي تقول إن خير وسيلة لفهم المجتمع والثقافة، هي اعتبارهما مجموع الوسائل المؤدية إلى إشباع الحاجات المادية والنفسية للكيانات العضوية المكونة للمجتمع، وترى هذه النظرية أن وحدة الوظيفة في المجتمع يمكن أن تتحقق إذا ما عملت كل العناصر المكونة للنظام الاجتماعي معًا بدرجة كافية من الانسجام والاستمرارية النابعة من داخل النظام، إلا أن هذه المعالجة تعاملت مع البنية الاجتماعية بطريقة

آلية. بينما يتجاهل ما يتعلق بصلة القربى والنظام السياسي، فدرجات صلة القربى لها وجود في كل المجتمعات كوسيلة لتحديد العلاقات الاجتماعية وتنظيمها.

أما النظام السياسي فيعني بالمحافظة على النظام أو إيجاده في المجتمع داخل حدود إقليم ما بالاستخدام المنظم لسلطة الإجبار. أما الانتماء السلالي فله أهميته في إحداث الحركة الاجتماعية، وبالتالي يحافظ على تماسك المجتمع، وقد تساعد صلة القرابة والسلالة شخصية معينة أن تحقق سيطرة سياسية. أما بالنسبة للعقائد والسحر والدين فإن دراسة النظم والعلاقات الاجتماعية البشرية لا تقدم فهمًا كافيًا إلا إذا أخذنا في الاعتبار العقائد والقيم التي تنطوي عليها تلك النظم، وقد ظهرت نظرية راركلف براون عن الطقوس، فنرى أن أحد وظائف الطقوس هي التعبير عن المشاعر أو عن التمسك بقيم معينة، مما يعتمد عليه المجتمع في مسيرة حياته بغرض تقويتها، وهذا التفسير قاصر حيث إن العقيدة الدينية وممارساتها هي أكثر من مجرد نظام من الرمزية الاجتماعية والخلقية.

أما نظرية الطوطمية التي تقوم على القول بأنه في الأسر البدائية كان الأبناء يشتهون زوجات أبيهم، وأنهم لكي يحصلوا على الزوجات فكانوا يقتلون آباءهم، ويأكلونه ثم بعدئذ يعذبهم الندم، وهذا هو أساس عقدة أديب عند فرويد، وهذه النظرية لا تعدو عن كونها افتراض غير قابل للإثبات.

أما علم الإنسان الاقتصادي فهناك اتجاهان سائدان، الأول نظرية الاكتفاء الذاتي التي تعتمد على الحقائق ولا تتضمن أي إشارة إلى وجود اختيارات ولا

تقضي في الوسائل وتتضمن وجود قوة جذب ووجود قوانين الطبيعـة، والثـاني الاتجاه إلى التقعيد ويعتمد على المنطق وبه قواعد تشير إلى الاختيارات ويتضمن الوصول من القضايا العامة إلى القضايا الخاصة، ويعتمد على القوانين العقليـة. فمعظم علماء الإنسان والاقتصاد ينكرون وجود علاقة وثيقة بين المجتمع وبيئته الاقتصادية وبين الأنشطة التي تحدد شكل النظام الاجتماعي. ويرجع دوركـايم القوى التي تربط بين الناس إلى التضامن الآلي، حيث يقوم معظم أفراد الجماعـة المتعاونة بنفس العمل فتصبح طاعة مجموعة عامة من القواعد أسـمى درجـات القيم، وكذلك التضامن العضوي حيث تقوم الروابط بين الأفراد عـلى أسـاس التخصص النوعي لمجموعات محددة من الأفراد داخـل الجماعـة. أمـا ليوليـاني فيرى أن علم الإنسان الاقتصادي يميز بين ثلاثة أنواع من العلاقات الاقتصادية هي: تبادل الاعتماد، وإعادة التوزيع، والمقايضة. أما عمليات التحول الاجتماعي فقد تحدث فجأة نتيجة لثورة، وقد تحـدث تـدريجيًا لكـن التغيـير الـذي يـسبق التحول يعمل بصفة مستمرة، وكل ذلك يتم في صورة صراع، فهناك الصراعات والتحولات التي تتسع لحدوثها ظروف النظام الاجتماعي القائم (الثـأر) وهنـا التحول الجذري، وهو تغيير في طبيعة النظام الاجتماعي ذاتـه، وهنـاك التحـول التنظيمي الذي هو في طريقة القيام بالأنشطة الاجتماعية.

الفصل الرابع: "عالم الإنسان المستشرق"

لقد انحرف كثير من المستشرقين في اسـتخدام بعـض المـصطلحات الفنيـة في وصفهم للبناء والتنظيم الاجتماعي للبلاد التي يدرسونها (الإقطاع - والقبيلة)،

وكذلك استخدام المغالطات التفسيرية كتشبيه الرسول بهتلر، ودعوى أن الرسالة كانت لعمر واستأثر بها الرسول لنفسه، وأن ما يجذب المسلمين للإسلام هي ضحكات النساء، وأن عصر الرسول كان يتسم بالعنف والوحشية مقارنة بعصرهم الذي يتصف بالوداعة والأمن، ومجمل رسالتهم هي القول بأن المسلمين ليست لديهم أخلاقيات عامة، ولقد نقل علماء الإنسان هذا الفكر ووسموا القبائل البدائية بالهمجية والوحشية، ووسموا الشعوب المتحضرة بالوداعة والسلم. لقد استند هؤلاء المستشرقون إلى حالات شاذة، ورسموا من خلالها صورة للمجتمعات المسلمة التي وصفوها بالتآمر والمنازعات والنفاق والريبة والإغارة والقتل.

الباب الثاني:

الفصل الأول: علم الإنسان الإسلامي:

يمكن أن نعرف علم الإنسان الإسلامي بأنه دراسة المجتمعات الإسلامية على يد علماء ملتزمين بالمبادئ الشاملة التي جاء بها الإسلام. أما عن كيفية معالجة المسلمين لعلم الإنسان فإنه يساعد على إضاءة الطريق المستقيم، ولقد وضع علماء الإنسان الغربيين خرافتين هما: مركز المرأة والظلم المخيم والفوضى وحكم الفرد في الحياة السياسية الإسلامية، وهم ينشرون هاتين الخرافتين عن طريق نقد قيم بعض الأحكام الدينية الفرعية. للرد على مزاعم الغرب قام بعض علماء الإنسان المسلمين بالقول بأن هناك إسلاميات عديدة، وهذا خطأ لكن هناك مجتمعات إسلامية عديدة يجب أن تدخل حظيرة الإسلام الواحد.

لقد كونـت الدراسـات الاسـتعمارية صـورتين عـن الزعامـات الإسـلامية، إحداهما صورة المجنون، والأخرى صورة الطيب، وهذا التصنيف لا يـنم عـن التعاطف. أما المجتمعات الإسلامية فيمكن تصنيفها مع تقديم نماذج منها عـلى أساس التسلسل التـاريخي ونـوع بنـاء المجتمـع وتنظيمـه، وأول نمـوذج هـو النموذج القبلي، وقـد بـين الإسـلام أن الإسـلام يـسمو فـوق الانـتماء القـبلي، والنموذج الثاني هو النموذج العثماني، حيث كان العثمانيون يختـارون مـسئولين إداريين من جزء من إمبراطوريتهم ويسندون إليهم تصريف الأمـور في أجـزاء بعيدة، وبهذا اقتلعوا الانتماء القـبلي والإقليمـي مـن جـذوره، وهنـاك نمـوذج (الإسلام في ربقة الاستعمار الغربي) حيث عمل الغربيون على إيجـاد مجتمعـات إسلامية بديلة. أما النموذج التالي فهو نموذج صحوة الإسلام المعـاصر، وربـما تكون الباكستان، وكذلك إيران نموذجان لذلك، فلكي نقـدم تـصورًا لمجتمـع إسلامي معاصر لا بد من دراسة مجتمع الرسول لتقديم صورة واضحة في ضوء هذا النموذج من خلال التعرف على الأجزاء المختلفة المترابطة في بنائه، فيجـب تقديم السيرة العطرة بطريقة مبسطة يستفيد منها الآباء والأزواج والأصدقاء في عالمنا المعاصر.

٣- د. مالك بدري: حكمة الإسلام في تحريم الخمر "دراسة نفسية اجتماعية: (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي "١٦"): ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م. ١٧٦ صفحة.

الفصل الأول: تمهيد:

كانت الخمر محللة حتى هاجر المسلمون إلى المدينة فنزلت آيات التحريم فاستجابوا في الحال وقام النبي بتمزيق القرب (الزقاق) التي كان يحمل فيها. ولم يسجل تاريخ السيرة النبوية أنه أقيم حد الخمر إلا مع سبع حالات فقط رغم أنهم كانوا حديثي عهد بها.

الفصل الثاني: هل كان الإسلام هو العامل الوحيد وراء نجاح الحملة ضد الخمر؟!!

يرى علماء الاجتماع أن إرجاع عملية التغيير الاجتماعي لعامل واحد هو ضرب من الخيال، لكن الإسلام كدين رباني فعل هذا مع عرب الجزيرة العربية.

الفصل الثالث: الخمر وأخلاق الجاهلية:

لقد كانت قيم الجاهليين قائمة على العصبية المطلقة للقبيلة، فكان مدح فرد أو قبيلة أو ذم فرد أو قبيلة سببًا كافيًا للحرب أو السلام، واقترنت الحساسية المفرطة بالنسبة للكرامة الشخصية والقبلية بمشاعر عميقة عن عدم الأمن النفسي. وكان من عاداتهم وقيمهم أن المرأة لم يكن لها أي تأثير يذكر حتى إنها كانت تورث وكانت عادة وأد البنات منتشرة وكانت الأم والأخوة الذكور يتألمون من هذه الصدمة العاطفية، كذلك كان الآباء يغرسون في أطفالهم القسوة

تجاههم وكانت الدعارة والزنا منتشرين؛ لـذلك كانـت الخمـر شـيئًا طبيعيًـا في حياتهم حتى كان شرب الخمر من علامات الـشهامة، حيـث يـتم ربـط الخمـر بالشجاعة والسخاء. ولقد كان الخمر معروفًا لدرجة أن كلمة تـاجر أصـبحت مرادفة لبائع الخمر. لم تكن تغلق حاناتهم ليلًا أو نهـارًا، وكانـت عليهـا رايـات خاصة وكانت للخمر أسماء عديدة تدل على أصلها ودرجات تركيزها والفاكهة التي صنعت منها وطريقة تخميرها وأثرها ولونها ودرجـة نقائهـا. كـما اكتـسب العرب خبرة ثاقبة في الآثار النفسية والجسمية لتناول الخمر.

لقد أكد علـماء الاجـتماع والأنثربولوجيـا الاجتماعيـة المعـاصرون أن انتـشار الكحول يتأثر بدرجة الضغوط النفسية التي يحدثها المجتمع والاتجاهات السائدة فيه بالنسبة لتناول الكحوليات وقدرة المجتمع على تقديم أنـشطة بديلـة تمـتص تلك التوترات، وقد كانت هذه العوامل متوفرة في جزيرة العـرب، ولقـد كـان مجتمع المدينة المنورة قبل الإسلام شريحة من هذا المجتمع الجاهلي، لكـن عنـدما رفع الرسول راية الإسلام فقد غير حياتهم وغرس فيهم وعيًا جديدًا وعـادات اجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة، بيـنما كـان العـرب في المنـاطق الأخـرى يعيشون حياة جاهلية، ومن هنا فإن أي تغيير اجتماعي كان سببه الإسلام وليس أي عامل آخر.

الفصل الرابع: ظاهرة الإقلاع الجماعي عن شرب الخمر في المدينة المنورة من منظور نفسي:

لقد استطاع الإيمان غرس عزيمة حديدية لدى نفوس عرب المدينة المنورة حتى بادر المدمن منهم على الكحول، وهو في نشوة سكره أن يبصق ما في فمه. لقد حدث تحريم تدريجي للخمر حيث سبق التحريم مراحل تكشف منطقية الإقلاع الجماعي الذي تدرج عبر سنوات أشبه ما يكون بالعلاج السلوكي وبشكل خاص أسلوب التحصين التدريجي مع الفرد، أما مع الجماعة فيما يتعلق بإبطال العادات الجماعية فهنا نجد أسلوب الكف التبادلي الحضاري، وهنا يظهر تأثير عامل الانتشار الحضاري المتمثل في نقل قيم وعادات حضارة متقدمة لأخرى متخلفة حيث تضيق الفجوة بين قيم الحضارتين إلى أن تتلاشى لصالح الأقوى، وهناك شرطان رئيسيان لحدوث هذا التغيير الاجتماعي بانسياب؛ الأول وجود رد فعل اجتماعي نفسي للتخفيف من حدة التوتر الناتج عن تغيير الأطر الثقافية المعينة، والثاني أن يتم التغيير المطلوب تدريجيا، ولقد كان منهج الإسلام تدريجيًا في علاج مشكلة الخمر، فتحدث القرآن عن السكر باعتباره مخالفًا للرزق الحسن ثم ذكر بعد ذلك أن فيه إثمًا كبيرًا، وقد كان العرب الجاهليون يعرفون الآثار الضارة للإدمان على الكحول، وقالوا في ذلك أشعارًا كثيرة تبين أنهم كانوا يشربونها في البداية للتلذذ، ولكنها تتحول إلى علاج جسمي ونفسي؛ ولقد توصلت نتائج الأبحاث الحديثة إلى أن شرب الخمر لفترة طويلة ولو بكميات بسيطة قد يصيب الذاكرة والقدرة على التعلم بضرر

مستديم؛ جاءت بعد ذلك المرحلة الثالثة التي أمرت المسلمين بعدم الـدخول في الصلاة وهم سكارى وهنا تم وضع السكر في مقابـل الـصلاة التـي هـي رأس الأمر في الإسلام وعاموده وهنا كان للجماعة أثرها في تقليل الحد من طول فترة سكره، وهنا تظهر أهمية الكف الجماعي التبادلي لكونه خطوة يليها الامتناع التام. وفي مجتمع المدينة توقف البعض نهائيًا قبل نزول آية التحريم وتدرج نفر قليل في التقليل من تعاطيها، ولقد جعل ذلك تجار الخمر يبحثون عن أنواع أخرى مـن السلع للاتجار فيها بدلًا من الخمر، فكان في هذا تحول اقتصادي لصالح الجماعة، وبعد ثلاث سنوات من الامتناع التدريجي جاءت المرحلة الأخيرة التي حرمـت الخمر، ويكمن الدافع الحقيقي الجوهري للإقـلاع عـن شرب الخمـر في اقتنـاع الناس بصلاحية معايير ومبادئ التحريم وعدم صـلاحية المبـادئ التـي كانـت تستند عليها معاييرهم القديمة، وهذا ما يعرف بمفهوم الإقناع، فالدافع الحقيقي في نجاح الإسلام في تحريم الخمر يكمن في أن الإسلام دين ومنهج حياة، حيث بدأ في مكة بالتأكيد على العقيدة من خلال قضايا الموت والبعث والجنة والنـار، كذلك فإن الأسرة في بنائها الإسلامي في مجتمع المدينة وفرت عوامـل اطمئنـان نفسي ساعدت على الامتناع عن الخمر.

الفصل الخامس: تصور اجتماعي حديث لتجربة تحريم الخمر والدروس المستخلصة منها:

لقد كان لشخصية الرسول أثرها في تحويل عادات العرب الجاهلية إلى عادات إسلامية باعتباره قدوة من عند الله تعالى لكافة المسلمين حيث كـان يحـول مثلـه

وأفكاره إلى سلوكيات، ومن هنا حرص المسلمون على الإجماع والتماسك الاجتماعي حيث ينظر علماء الاجتماع إلى الدين باعتباره من أهم قوى التماسك في المجتمع والإسلام وسع دائرة التماسك في المجتمع لتشمل جميع المسلمين. عندما نزلت آية التحريم أمر النبي أصحابة بنشر الخبر بسرعة في كل أرجاء المدينة دليل على استخدامه لكل أنواع الدعاية المتاحة لتوصيل رسالته، وتشهد التجربة البشرية أنموذج الولايات المتحدة على فشلها لأنها من صنع بشر صاغوا قوانين وظلت مطبقة منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٣٣ حينئذ أعلنوا وقف العمل بهذا القانون لفشله على أرض الواقع بسبب عدم استثارة الجوانب الأخلاقية والروحية والاجتماعية والنفسية، ولقد نهجت الدول الإسلامية ذلك النهج عندما طبقت حد الخمر، وكذلك قيام بعض الجمعيات المسيحية باستغلال الجانب الروحي في القضاء على إدمان الخمر، إن أزمة انتشار المسكرات في بعض البلدان الإسلامية في الوقت الراهن ترجع إلى أزمة قيادة وقدوة.

الفصل السادس: حماية المجتمع المدني من الانتكاس الكحولي:

إن الجماعة التي تربت على طاعة الله ورسوله قد امتثلت لأمر الله، وهنا يكون الإيمان حجر الزاوية في حماية مجتمع المدينة من الانتكاس لشرب الخمر، ثم كان للصلاة والشعائر الأخرى أثرها في منع الانتكاس حيث تحقق الاطمئنان النفسي والروحي، هنا يتحول الإيمان والشعائر كبدائل للاعتماد على الكحول حيث تقوم الشعائر بدور البديل لمثل هذه الانحرافات الأخلاقية، كذلك كان هناك أثر بالغ للتماسك الاجتماعي والتعاضد في منع الانتكاس حيث كان لاجتماع

المسلمين في الصلوات وغيرها من الشعائر أثره في منع الانتكاس، حيث كان ضعفاء المؤمنين يخشون أن يراهم إخوانهم المؤمنين على معصية، فكانوا يضغطون على آلمهم، وبالتالي لم يحدث أن انتكسوا. كذلك من أهم عوامل منع الانتكاس بالتخفيف الكامل لمصادر الخمور بقوة الضغط الاجتماعي والعرف السائد والقانون الجازم، ومن هنا فقد لعن الإسلام ليس فقط شاربها بل ساقيها ومبتاعها وبائعها ومعتصرها وحاملها، وبذلك سد الطريق أمام الدوافع والفرص والقدوة. كذلك اتخذ الصحابة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمنع الانتكاس. إن الدراسات الحديثة أظهرت أن هناك مشكلات طبية لتعاطي المخدرات أهمها سرطان الفم والحنجرة والمريء والتهاب المعدة والقرحة، ومن المشكلات الاجتماعية الانعزال والعدوانية والسلبية والاعتداءات الجنسية على الأطفال، ومن المشكلات القانونية نجد حوادث السيارات وجرائم السكر كذلك هناك منع للانتكاس بتطبيق الحد حيث لا يردع الشواذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما يردعهن السلطان، وهناك من يرى أن عقوبة الخمر بين الحد والتعزير.

الفصل السابع: دراسة مقارنة بين العقوبة الإسلامية لشرب الخمر والعلاج النفسي الحديث للمدمنين:

لقد استخدم علماء المسلمين العلاج النفسي بمفهومه وليس بأسمائه المعروفة في شفاء كثير من الأمراض، ولم يتوصل علماء الغرب إلى ذلك إلا في الفترة الحديثة مثل استخدام فرويد للتحليل النفسي وأساليبه من تداع حر وتحليل للأحلام،

ومع ذلك فقد أثبتت الدراسات الحديثة فشل التحليل النفسي بجميع أساليبه في علاج المدمنين. لقد شهدت الخمسينات ثورة شاملة في تشخيص الإدمان والاضطرابات النفسية وعلاجها بظهور العلاج السلوكي حيث التركيز على الارتباط بين المثيرات والاستجابات والتدعيم والإشباع والمثيرات وغيرها، وقد استخدموا أساليب العلاج العقابي أو التنفيري، وهذا العلاج مقابل لأسلوب العلاج عن طريق التحصين التدريجي، وقد استخدم علماء النفس أساليب العلاج بالتنفير من خلال استخدام الصدمات الكهربائية، ثم استخدموا بعد ذلك العقاب بالمواد الكيماوية، وقد تعرض هذا الأسلوب إلى النقد باعتباره أسلوبًا غير إنساني وأن هذا الأسلوب يتناقض مع القيم الديمقراطية. لقد أثبتت الدراسات أن أغلب المدمنين يأتون من أسر كان فيها الأب أو الجد مدمنًا لذلك قبلوا بالعقاب البدني الذي يقي المجتمع أضرار الإدمان، ومن هنا كانت عقوبة الحد أو التعزير في الإسلام مناسبة للبيئة العربية في تلك المجتمعات وتظل هكذا طالما لم تفلح الأساليب الأخرى.

الفصل الثامن: دور الإيمان في علاج المدمن المعاصر:

يجهل الكثير من علمائنا في بلاد المسلمين دور الإيمان في علاج الإدمان حيث يشعر المؤمن أنه ارتكب أحد الكبائر، فقد فشل العلم الحديث في التوصل إلى علاج قوى للإدمان، وذلك ناتج عن التصور المبتور لدوافع السلوك الإنساني بتحجيمه في المكونات البيولوجية الجسمية ثم النفسية والاجتماعية الحضارية البعيدة عن أثر الجانب الإيماني والروحي في تكوين سلوك الفرد وتوجيهه،

فالإيمان له دور عظيم يتمثل في لذة الصلة بالله والخوف من عذابه في إطار مفهوم التدعيم الإيجابي والسلبي. إن أحد فوائد الانتماء للإسلام هو أن المسلم يشعر بالذنب لمجرد احتسائه جزءًا يسيرًا من الخمر مما يدفعه إلى عدم التفكير في إتيان هذا السلوك مطلقًا ولو على سبيل التجريب، إن علاج الإدمان في الوقت الحاضر يجب أن يستفيد من التركيز على جانب الرحمة الإلهية وتخفيف الإحساس بالإثم والحقارة وتقوية الأمل في نجاح العلاج والشفاء النهائي.

٤-التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية: المنهج والمجالات: (سلسلة إسلامية المعرفية "٢٣") ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ٥٢٤ صفحة.

المحور الأول: الإطار الفكري والمنهجي للتوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية.

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب: منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

إن عملية أسلمة المعرفة وخصوصًا في مجال العلوم الاجتماعية تتطلب جهدًا شاقًا يبدأ بالاتفاق على المفهوم، مع البعد عن الحوارات الفرعية حول المصطلح، وهنا فإن الجهود المبذولة في هذا التوجه في حاجة ماسة إلى الضبط المنهجي.

المبحث الأول: "مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية"

يتضمن هذا المفهوم المكونات التالية:

١) تحديد أبعاد التصور الإسلامي الشامل للإنسان والمجتمع والوجود.

٢) حصر نتائج البحوث العلمية المحققة.

٣) بناء نسق علمي متكامل.

٤) استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمي المتكامل.

وهذه المكونات الأربعة تمثل حقيقة المهمة المراد تحقيقها في واقع علومنا الاجتماعية والتي تم التعبير عنها بمصطلحات عديدة منها "إسلامية العلوم" والذي واجه اعتراضات مثل أن العلوم لا دين لها. ومنها "التأصيل الإسلامي" والذي واجه اعتراضات مثل أن التأصيل معناه رد الشيء لأصله، وهذا ليس موجودًا في التراث الإسلامي، ومنها "التوجيه الإسلامي" الذي لقي

اعتراضات مثل أن هذا التوجيه يعني عدم رد العلـوم إلى المـصادر الإسـلامية، وهنا يجب عدم إضاعة الوقت في تلك المسائل اللفظية، ونبـدأ مـن أن التأصـيل الإسلامي للعلوم ينصب على الغاية من العلم والتوجه العام للعـالم في سـلوكه البحثي ونظرية المعرفة ومنهج البحث العلمي وأسسه والتنظير وتفـسير نتـائج البحوث وتطبيق نتائج العلم.

المبحث الثاني: "تفاوت وجهات النظر حول مركز الثقل في المنهج"

إن تناول مسألة التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتم بين طـرفين، الأول التركيز على مـصادر العلـوم الـشرعية، والثـاني التركيـز عـلى مـصادر العلـوم الاجتماعية الحديثة. فالاتجاه الأول وهو اتخاذ العلوم الشرعية نموذجًا للتأصيل قد وضع خطوات وقواعـد إجرائيـة للتوجيـه الإسـلامي للعلـوم الاجتماعيـة والوقوف على الدراسات التخصصية والإسلامية؛ البدء بـالقرآن، الاسـتدلال بالأحاديث، استخدام قواعد فهم النصوص، استخدام مصادر المعرفة الأخرى، استخدام قواعد الاستنباط الأصولية، الرجوع إلى الذات الإسلامية. وينظر هذا الاتجاه إلى الوحي باعتباره الأساس وأن ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية مـن معلومات ليس سوى أوهام متعلقة بمجتمعات بعينها في فترة خاصة لا يمكـن أن ترقى إلى درجة الحقائق، وذلك لأن العلوم الاجتماعية الحديثة نشأت في البيئة الأوروبية التي شهدت صراعًا بين الكنيسة والعلم، فتشوهت نتائجهـا بـسبب هذا الصراع. لكن هذا الاتجاه قصر البحث على اسـتخدام المنـاهج الأصـولية،

وهذه المنهجية قد تعرضت لعدد من الشوائب التـي حالـت بينهـا وبـين تحقـق الغايات المرجوة.

الاتجاه الثاني وهو الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعيـة الحـديث، ويـرى أصحاب هذا الاتجاه أنه يكفي الانطلاق من النتائج المحققة والمنـاهج الـشائعة الاستخدام في العلوم الاجتماعية على أن يؤخذ في الاعتبار أوجه النقد التي تثار حولها من داخل النموذج العلمي التقليدي مع إضفاء الصبغة الإسلامية عليها.

المبحث الثالث: "نحو مـنهج متـوازن للتوجيـه الإسـلامي للعلـوم الاجتماعية"

المنهج المتوازن هو ذلك المنهج الذي يأخذ فن المناهج الأصولية بقدر ما يمكنه من فهم القرآن والسنة فيما يتصل بالإنسان والمجتمع، ويأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ما يمكنه من فهم الواقع الاجتماعي والإنـساني، وهنـا فإننـا بحاجة إلى منهج أصولي يستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سـائرًا في حدود التوجيه الإلهي ومنضبطًا به مما لا يترك مجالًا لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية.

أما منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة فإنهـا تحتـاج إلى تعـديلات جوهريـة في نظرية المعرفة المستندة إليها، بحيـث تـسمح بدراسـة عـالم الغيـب المتـضمن في الجانب الروحي منطلقين مـن الـوحي ثـم تعـديل النظـرة إلى طبيعـة الإنـسان والمجتمع الإنساني من حيث عدم جدوى دراسة ما هو كائن وحده، وإنما لكي نفهم سلوكهما لا بد من تعدي ذلك إلى الانطلاق من بعد معياري يكون مصدره

متعاليًا عن البشر، وأن يكون سند وصوله إلينا سندًا صحيحًا موثقًا بعيـدًا عـن التزييف والتحريف، ويمكن أن يحدث تكامل بين المنهجين من خـلال توسـيع نظرة كليهما لحدوده وجوهر رسالته بحيث يتجه علم أصـول الفقـه إلى تخطـي النظر الجزئي إلى النظر الكلي في ضوء ما تمليه روح الشريعة لتغطيـة المساحات الخالية التي تتصل بالأمور السياسية والاجتماعية التي تهم النـاس، وفي الوقـت نفسه يتجه منهج البحث في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء مساحة أوسع لدراسـة النواحي الروحية والاقتصادية في تأثيرها على سلوك الأفراد وتنظيم المجتمعات مع تخطي النزعة الإمبريقية الحسية وتجاوزها إلى الآفاق الرحبة للنظر للإنسان في كليته.

المبحث الرابع: الإجراءات المنهجيـة للتوجيـه الإسـلامي للعلـوم الاجتماعية.

إن عملية ترجمة منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية تتم وفق مجموعـة من الإجراءات المحددة، أولها: اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق منه الباحث في البداية من مفاهيمه، هنا يحدد الباحث هل سيبدأ بحثه منطلقًـا مـن مفـاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة أم منطلقًا من مفاهيم العلوم الشرعية؟ وهنا يجب أن يراوح الباحث بين الاتجاهين مع الحذر من الانزلاق في براثن الأطـر المرجعيـة للعلوم الحديثة أو التعسف في تحميل الألفاظ القرآنية أو النبوية مـا لا تتحمـل. ثانيها الاستنباط من المصادر الإسلامية منطلقا من مسلمات التصور الإسـلامي للإنسان والمجتمع والكـون والحيـاة والبحـث المنظم والـواعي عـن الألفـاظ

والتعبيرات المتضمنة في الآيات القرآنية والأحاديث والعلم بمناهج العلوم الشرعية. ثالثها الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة، من خلال استثمار ما صلح من معطيات العلوم الاجتماعية التفصيلية في الموضوع وإدماجه في نسق معرفي متكامل تحت مظلة التصور الإسلامي والتصحيح المستمر لهذه المعطيات في ضوء نتائج الاختبار الواقعي. ورابعها إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج الممهدة المستمدة من العلوم الحديثة. وخامسها اختيار وتطوير النظريات الموجهة إسلاميًا، فالنظريات العلمية المتخصصة ليست وحيًا منزلًا، وبالتالي تتضمن اجتهادات وأفكارا بشرية تحتاج إلى اختبار وتطور.

- **د. عفاف بنت إبراهيم بن الدباغ: المنظور الإسلامي للرعاية الاجتماعية:**

يجب أن تحكم الرعاية الاجتماعية في المجتمع المسلم بأحكام الشريعة الإسلامية، ومن هنا فإن الشريعة لا تفصل بين الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية. إن مكونات الرعاية الاجتماعية تتكون من العنصر البشري والعنصر المادي وقواعد النظام والقيم والمواثيق ووظائف النظام. فيما يتعلق بوظائف النظام، فهي جلب المصالح ودرء المفاسد فيما يتعلق بشؤون الناس في علاقاتهم الاجتماعية، هنا يكون الشرع مصدر المصلحة، وهي تشمل الدنيا والآخرة والمادي والروحي، ومصلحة الدين مقدمة على ما سواه، ومن هنا يجب أن تقوم الرعاية الاجتماعية بالحفاظ على الضروريات الخمس ثم الارتقاء إلى الحاجيات والتحسينيات، أما وظائف الرعاية الاجتماعية في المنظور الغربي، فهي التنشئة

الاجتماعية والتكامل الاجتماعي والإنتاج والتوزيع والاستهلاك والمساعدة المتبادلة مع اختصاص كل نظام اجتماعي بوظيفة محددة.

فيما يتعلق بالقيم العامة والمبادئ الموجهة للرعاية والتنمية الاجتماعية، فقد سعى بعض العلماء الغربيين إلى تحديد مؤشرات لقياس مدى تحقق الرعاية الاجتماعية من خلال البعد الاقتصادي المادي والبعد البشري/ الإنساني والبعد الاجتماعي/ البيئي، لكنها لم تذكر البعد الروحي، فهو في المنظور الإسلامي البعد المسيطر على الأبعاد الأخرى، لقد أصدرت الأمم المتحدة عام ١٩٨٨ دليل المبادئ العالمية العامة الموجهة لسياسات الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية.

فيما يتعلق بقيم المجتمع المسلم فهي جميعًا تنبثق من التوحيد حيث يمثل الإيمان بالله القيمة المفردة والنهائية، وكل شيء آخر يعتبر فقط أداة تتوقف قيمتها على الله سبحانه وتعالى، وهناك من يحدد القيم الإسلامية باعتبارها قيم تنبثق من التوحيد مثل الحق والخير والعدل، وهناك من استخلص قيمًا للرعاية الاجتماعية وحدها تتمثل في حق الفرد على المجتمع وتدرج مسئولية الرعاية والعمل كأساس للإعالة والكرامة الإنسانية. وهنا نجد أن الأمم المتحدة تركز على الحرية والعدالة والمساواة كقيم أساسية يجب تطبيقها في مجال الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية، مع التركيز على أهمية التكامل الاقتصادي والاجتماعي، لكن هذه تظل شعارات تتغنى بها معظم الدول الكبرى، حتى إن الدول الإسلامية تتعرض للحروب والهجوم الفكري من تلك الدول التي ترفع هذه

الشعارات؛ لذلك يجب تحقيق الرعاية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية في العالم الإسلامي من خلال إصلاح الفكر وإصلاح المؤسسات المجتمعية عن طريق حماية الدين وتنقية العقيدة ونشر التعليم النافع والتكامل بين الدول الإسلامية وتصحيح المفاهيم الخاطئة وتدعيم الأسرة وعلاقات القرابة.

أما فيما يتعلق بأنشطة وبرامج الرعاية الاجتماعية فالمنظور الغربي يحدد لها مجالات خمسة وهي الأمن الاقتصادي والبنية الاجتماعية والإسكان والخدمات الصحية والنمو الشخصي والاجتماعي والخدمات التعليمية، ومن الملاحظ أن هذه المجالات تتجاهل الحاجات الروحية وتتجاهل العلاقات الطبيعية بين الناس فيما يتعلق ببرامج الرعاية الاجتماعية في ضوء مقاصد الشريعة، فهناك برامج للإسهام في حفظ الدين، وهي تحافظ على وجود الدين واستمراره وتدافع عنه، وهناك برامج للإسهام في حفظ النفس، وهي تعمل على رعاية الأسرة، وهناك برامج للإسهام في حفظ العقل، وبرامج للمساهمة في حفظ النسل، وبرامج للمساهمة في حفظ المال. فيما يتعلق بتمويل برامج الرعاية الاجتماعية فإن الرؤية الغربية تلزم الفرد بقدر ثابت من المساهمة في شكل ضرائب، أما الرؤية الإسلامية فتلزم الفرد بتقديم جزء من ماله وقدراته الجسمية أو الفكرية أو الروحية للمجتمع. أما المصادر العامة للتمويل فقد ذكر ابن تيمية أنها الغنيمة والصدقة والخراج. وتم تقسيمها في أحد البحوث الخدمية إلى الزكاة والخراج وإيرادات المشروعات العامة والضرائب، أما الفئات التي

تستحق الصرف فهي كما حددها القرآن الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل.

- **د. عفاف بنت إبراهيم بن الدباغ: نحو مدخل إسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية:** يتمثل محور اهتمام الممارسة الاجتماعية في النموذج الغربي في الأداء الاجتماعي للأفراد والأسرة والجماعات والمجتمعات المحلية، وهو يهمل علاقة هذه الوحدات بالله سبحانه وتعالى. أما الرؤية الإسلامية فهي تتضمن علاقة الإنسان بالله عز وجل وعلاقته بالآخرين وعلاقته بنفسه، وهذه تتصف بالشمول والعمق ومراعاة الآخرة.

فيما يتعلق بالإطار العام لنظرية الممارسة، فيبدأ بتقدير الموقف الذي يتضمن فهم المشكلة وفهم شخصية العميل وتحليل الموقف وتقويم متكامل للحالة ككل. بالنسبة لفهم المشكلة، فهناك صعوبات تواجه هذا الفهم تتمثل في فساد في الاعتقاد أو في الإرادة أو صعوبات ترجع إلى خلل في الوسائل. بالنسبة لفهم شخصية العميل، فيجب أن يكون في ظل الهدف المراد تحقيقه من عملية المساعدة. بالنسبة لتحليل الموقف أو للبيئة، فيتطلب التعرف على البيئة والنظم المحيطة بالعميل المتمثلة في الأسرة والمدرسة ومكان العمل والمجتمع المحلي ومؤسسات الرعاية الاجتماعية، مع التركيز على مدى التزام هذه البيئة بالشريعة الإسلامية.

بالنسبة للتقويم المتكامل للحالة، فإن العبارة التشخيصية للحالة يجب أن تحتوي على مجموعة التحليلات والملاحظات والتقويمات السابقة، فيما يتعلق

بالتدخل، فهو ما يقوم به الأخصائي من عمل منظم في سبيل إحداث التغيير المطلوب، ويمكن استخدام نموذج المهارة في التدخل بالنسبة لإستراتيجيات التدخل، ومنها إستراتيجيات العمل مع العميل، وهنا يتم مساعدة العميل على أن يدرك وجه الارتباط بين المشكلة وبين نوع صلته بالله تعالى ومساعدته على تصحيح عقيدته وتخليصه من الأفكار الخاطئة. ومن هذه الإستراتيجيات التزكية والتي معناها التطهير وتهذيب النفوس وتقويمها، وبذلك فإن التزكية هي تطهير باطن الإنسان من كدرات النفس وتنمية الصفات الحسنة والأخلاق الحميدة ووسائلها تتمثل في تعلم كتاب الله والرغبة في العمل الصالح وطلب الرحمة من الله عز وجل والصلاة على رسول الله. أما خطوات التزكية فهي إزالة الخباثة النفسية من عقائد باطلة، ثم استحضار معرفة الله بصفات كماله وحكمته، ثم الإقبال على طاعته وعبادته. ويمكن للأخصائي لتحقيق التزكية أن يبدأ بإثارة مشاعر عدم الرضا عن النفس لدى العميل وتوجيهه إلى التدرج في المجاهدة والانتقال إلى مجاهدة الصفات الباطنة ومساعدته على تحسين أدائه الكلي ومساعدته على تنمية قدرته على فهم نفسه وفهم الآخرين والبيئة المحيطة به من خلال صلته بالله وصلته بالآخرين وتقديم العون النفسي، لقد ذكر القرآن بعض الأساليب النفسية لتحقيق التزكية منها، التثبيت للفؤاد، والربط على القلب، وشد العضد، والتذكير بنعم الله.

أما إستراتيجيات العمل مع البيئة فمنها مساعدة الهيئات في جهودها المبذولة للقيام بالضبط الاجتماعي، ومساعدة القيادات المحلية على تحقيق الأهداف

المتمشية مع مقاصد الشريعة، والاتصال بالعناصر المؤثرة في البيئة واستثمار مشاعر الخير والتراحم والعمل مع أصحاب السلطة.

- **د. ماهر أبو المعاطي: نحو سياسة اجتماعية متكاملة من منظور إسلامي:**

إن المشكلة الأساسية التي تواجه الدول النامية تتمثل في عجز إمكانياتها في الوفاء بتطلعات الناس وآمالهم؛ لأن الدول الإسلامية تتبنى سياسات غربية بالنسبة لمفهوم التنمية وتهمل المطلوب من ناحية الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: الأسباب التي تدعو إلى تبني المدخل الإسلامي في تحديد السياسة.

منها أن الشريعة تعتبر أهم ركائز السياسة الاجتماعية، وأن الإسلام هو التجسيد الحي لقيمة العقل البشري وللحقيقة الإيمانية ويساير مصالح الناس، واتسام الشريعة بخصائص تؤكد صلاحيتها لصوغ سياسة اجتماعية حيث تتضمن مبادئ حقوق الإنسان.

المبحث الثاني: مفهوم السياسة الاجتماعية وخصائصها في ضوء المنظور الإسلامي.

إن تعريفات السياسة الاجتماعية المنبثقة من الرؤية الغربية تعتمد مفاهيم ترتضيها الدولة وفق أهدافها لتحقيق آمال الشعب النابعة من المجتمع الأوروبي، وأغلبها قد ضل سبيله لانطلاقها من منطلقات علمانية وتجزيئية؛ ولذا يمكن التوصل إلى تعريف للسياسة الاجتماعية انطلاقًا من التصور الإسلامي، وهو أن السياسة الاجتماعية هي القرارات الصادرة على أساس الشورى

والتعاون بين القيادات الشعبية والمهنية في المجتمع المسلم الذي يطبق الشريعة الإسلامية، وهذه السياسة ترتكز على دعائم منها أن الإسلام دين ودولة تستمد دستورها من القرآن والسنة.

المبحث الثالث: الأهداف التي ترمي السياسة المقترحة إلى تحقيقها.

وهذه الأهداف هي المشاركة الفعالة في بناء المجتمع المسلم، والارتقاء بمستواه وتحقيق مصالحه بحيث يصبح هو الغاية والوسيلة من خلال الحفاظ على الفطرة وتطوير سلوكه وإعداده لمواجهة متطلبات الدنيا وحمل الرسالة وغرس القيم الإسلامية في نفوس النشء. وأما الهدف الثاني فهو إشباع أقصى قدر من الحاجات الأساسية وضمان حد الكفاية لكل فرد من منظور المصالح المقصودة في الشريعة الإسلامية، وأما الهدف الثالث فهو تحقيق التوازن في توزيع أعباء التخلف والتنمية على أساس من العدالة. وأما الهدف الرابع فهو تقوية الروابط بين المواطنين وتدعيم العلاقات بينهم على أساس الإخاء والتعاون في الإسلام. أما الهدف الخامس فهو المشاركة في تجديد وتطوير ودعم النظم الاجتماعية القائمة لزيادة كفاءتها بالنسبة لجهود إحداث التغيير المطلوب.

المبحث الرابع: المستهدفون من السياسة (إستراتيجيا، جغرافيًا، فكريًا)

على المستوى الإستراتيجي يجب أن تتضمن المجال الوقائي من خلال سد حاجة المجتمع (التكافل الاجتماعي) سد ذرائع الفساد (الرعاية الاجتماعية) وتتضمن أيضا المجال العلاجي من خلال الإصلاح الاجتماعي (علاج

المشكلات الاجتماعية) وتفريج الكرب (علاج المشكلات الفردية) وإغاثة الملهوف (نجدة ضحايا الكوارث) وتتضمن أيضًا المجال الإيماني من خلال تزكية النفس (الارتقاء الأخلاقي) وتهيئة الحياة الطيبة (الارتقاء الاجتماعي) أما فيما يتعلق بالمستهدفين جغرافيًا فيجب أن تمتد مجالات العمل لكل المواقع التي يعيش فيها الإنسان (حضر- ريف- صحراء- بيئة صناعية- مجتمعات جديدة) بالنسبة للمستهدفين فكريا فيجب أن تشمل مجالات العمل الأسري والأطفال والشباب والمرأة والمسنين والأيتام والمعاقين.

المبحث الخامس: "كيفية تنفيذ السياسة المقترحة وعوامل نجاحها"

لكي تحقق السياسة أهدافها لا بد لها من ضمانات، أولها الالتزام بشريعة الله سبحانه وتعالى وإقامة حدوده في المجتمع، وثانيها اعتبار الشورى في الإسلام هي الأساس للوصول إلى السياسة الاجتماعية وتنفيذها، وثالثها تدخل الدولة لتوفير برامج الرعاية الاجتماعية باعتبارها حقوقًا للمواطنين، ورابعها الاعتماد على مجموعة من التشريعات التي تكفل تحقيق أهداف السياسة المقترحة في تقديم أوجه الرعاية للمواطنين، وخامسها الاعتماد على الإنسان بعد الله سبحانه وتعالى كأساس للتغيير وتنفيذ السياسة، وسادسها الاعتماد على البعد العقائدي كأساس يؤثر في كل الأبعاد الأخرى.

المبحث السادس: "دور الخدمة الاجتماعية في وضع وتنفيذ السياسة المقترحة"

يمكن للخدمة الاجتماعية أن تساهم بدور فعال في إنجاح تلك السياسة من خلال تدعيم مشاركة المواطنين في وضع وتنفيذ السياسة، وإيقاظ الشعور

بالمسئولية الشخصية لدى أفراد المجتمع ليكون لهم دور في الاعتماد عليهم بعد الله سبحانه وتعالى كأساس للتغيير، ودراسة المجتمع والتعرف على مشكلاته كأساس لوضع وتنفيذ السياسة، والفهم الواعي لموضوع الجهود المهنية للخدمة الاجتماعية، وتحليل السياسة واقتراح مؤشرات بتعديلها على أساس المنظور الإسلامي، والعمل مع المنظمات التي تساهم في تقديم الخدمات، والاهتمام بإعداد الأخصائي المسلم، وإجراء الدراسات العلمية في المجالات التي تحتاج ذلك.

- **د. نبيل إبراهيم أحمد عبد الرحيم: خدمة الجماعة وتنمية الشخصية الإسلامية:**

إن الإنسان الذي يستطيع أن يحمل الأمانة هو الإنسان المسلم الذي يتسم بسمات الشخصية الإسلامية، وهذه الشخصية نادرة الوجود في الوقت الراهن؛ ولكي نعمل على إيجاد هذه الشخصية لا بد من تحديد أبعادها المتمثلة في علاقتها بخالقها القائمة على العقيدة والعبادة وعلاقتها بنفسها من خلال الاهتمام بالنواحي الجسمية والعقلية والمعرفية والانفعالية والعاطفية وعلاقتها ببيئتها الاجتماعية المتمثلة في العلاقات الأسرية والجانب الأخلاقي، ويمكن للخبرات الجماعية التي توفرها خدمة الجماعة في تنمية الشخصية الإسلامية من خلال أثرها في تهيئة وإعداد الأفراد للمشاركة الفعالة، وهذا يتطلب أيضًا الإعداد المهني لأخصائي الجماعة من خلال تأهيله لكي يكون قادرًا على تكوين علاقات ناجحة وتتمتع بمهارات اتصالات.

أما متطلبات الإعداد المهني لأخصائي الجماعة فهي الاهتمام عند اختياره، واختيار نسق معرفي ذا توجه إسلامي مع العناية بالتدريب الميداني له؛ ولذا يجب أن يتصف هذا الأخصائي بسمات منها صلة قوية بالله، وتطابق القول مع العمل، والعدل في معاملة الأعضاء، والصدق مع الأعضاء، والحلم وسعة الصدر وحسن الخلق.

أما الأساليب التي يمكن اتباعها في خدمة الجماعة لتنمية الشخصية الإسلامية فمنها أسلوب القدوة الصالحة، وأسلوب التوجيه والإرشاد، وأسلوب الترغيب والترهيب، وأسلوب المحاولة والخطأ، وأسلوب القصة، وأسلوب الحوار والنقاش، وأسلوب استخدام الواقع في الوقت الحاضر، وأسلوب استثمار وقت الترويح.

وفيما يلي مقترح لبرنامج في العمل مع الجماعات لتنمية الشخصية الإسلامية، فالهدف الرئيسي لهذا البرنامج هو إعداد وتنمية الشخصية الإسلامية لأعضاء الجماعات الذي يهدف بالضرورة إلى الخروج بتصور واضح للشخصية الإسلامية الفردية والجماعية المراد بناؤها وتنميتها، أما خصائص هذا البرنامج فهي الشمول والتكامل والتوازن والإيجابية والواقعية. أما مبادئ البرنامج فهي الاهتمام بغرس القيم الروحية والخلقية وأهمية القدوة الحسنة والاهتمام والالتزام بالمبادئ والمثل والتعاليم الإسلامية، أما أساليب البرنامج فمنها القدوة الصالحة والترغيب والترهيب والقصص القرآني والنقاش والحوار، أما محتويات هذا

البرنامج فمنها برامج روحية وبرامج فكرية وثقافية وبرامج جسمية ورياضية وبرامج سلوكية وعبادية وبرامج ترفيهية ترويحية.

- د. نوال علي خليل المسيري: مقياس لدرجة التوكل على الله في الخدمة الاجتماعية:

يتكون مفهوم التوكل على الله من عدد من الأبعاد هي: المعرفة بالله وصفاته مع عقد النية والأخذ بالأسباب والبدء بالعمل والرجاء في توفيق الله والرضا بتقديره. أما درجات التوكل فتبدأ بعقد النية على العمل ثم الأخذ بالأسباب (إثبات الأسباب والمسببات) مع الوضع في الحسبان أن الاعتماد على الأسباب ليس معناه الثقة المطلقة في أنها تؤدي إلى الخير المنشود منها، بل يجب الإيمان بأنها وما يراد منها مردهما إلى الله.

أما تفسير التصور الإسلامي للمشكلات الفردية والاجتماعية فيقوم على ثلاث مسلمات: إن انقطاع أو ضعف الصلة بالله عز وجل هو السبب الأساسي للمشكلات- وإن القصور في إشباع الحاجات الدنيوية هو أحد هذه الأسباب- وإن التغير الاجتماعي السريع هو سبب ثالث. أما تقسيم الناس بالنسبة للتوكل فمن الناس من يعتبر الأمر والنهي والعبادة والطاعة شهود لإلهية الرب سبحانه وتعالى، ومنهم من يشهد بالربوبية ويستعين بها لكن على هواه، ومنهم من أعرض عن عبادة الله وعن الاستعانة به، ومنهم من حقق قوله تعالى "إياك نعبد وإياك نستعين". أما أنواعه فتوكل لقضاء حوائج الدنيا وتوكل على ما يحبه الله ويرضاه. أما الخدمة الاجتماعية في المجال الفردي فهي في التصور الإسلامي

تعتمد على أن الله هو المتصرف في خلقه بما يشاء وأن الحسنة من الله والسيئة من النفس. وهنا يبدأ عمل الأخصائي الاجتماعي بعملية تقدير للموقف ثم التدخل المهني ثم تقويم نتائج التدخل. إن هدف مقياس التوكل على الله هو قياس درجة توكل العميل على الله حتى يتمكن الأخصائي الاجتماعي من تحقيق أهداف عملية المساعدة التي يقوم بها. أما خطوات بنائه فتم من خلال تحديد موضوعه ثم استعراض التراث الإسلامي في هذا الموضوع ثم استعراض الدراسات المرتبطة بالموضوع ثم عبارات المقياس المرتبطة بأبعاد المفهوم ثم التحقق من الصدق الموضوعي للمقياس، ثم عرض المقياس في صورته المبدئية على مجموعة من المحكمين، ثم إعادة صياغة عبارات القياس في ضوء آراء المحكمين.

المحور الثاني: من مجالات الخدمة الاجتماعية في المنهج الإسلامي:

- **د. عادل محمد موسى جوهر: دور خدمة الفرد في مجال الدعوة الإسلامية:**

إن مفهوم الدعوة الإسلامية هو دعوة الناس إلى الإسلام وإقناعهم به وتهيئتهم للنزول عند أصوله وأحكامه والوسائل التي يتحقق بها إقامة المجتمع الإسلامي.

أما أهدافها فهي تهدف إلى علاج الخلل الإنساني الذي طمس الفطرة وتقويم السلوك الإنساني الذي انحرف عن الطريق المستقيم ومداواة العلل الإنسانية وربط الإنسان بفكرة الثواب والعقاب والرجوع للفطرة وتحرير العقول وتحرير النفوس وتحرير الأخلاق وتحرير الجسد والتعليم والتربية. أما متطلبات الدعوة

الإسلامية فمنها رجال نذروا أنفسهم لتبليغ حقيقة الدين كما علموها، ومكانًا للدعوة، ومدعوون يتلقونها، ورسالة دعوية.

أما عناصر خدمة الفرد فهي العميل والمشكلة والمؤسسة والأخصائي الاجتماعي، أما عملية المساعدة في مجال الدعوة الإسلامية فهي الخدمات العملية المتمثلة في توفير الأسباب المادية ثم الدعوة القائمة على أسلوب الوعظ النظري والتوجيه. أما دور خدمة الفرد في مجال الدعوة الإسلامية فيمكن تحقيقه من خلال مدخل النموذج الذي يمكن الاعتماد عليه في مجال الدعوة الإسلامية والذي يعتمد على نظرية الممارسة القائمة على تقدير الموقف أو المشكلة أو الحالة ثم تحديد إستراتيجيات وأدوات التدخل المهني، وهناك مداخل أخرى مثل مدخل المساعد، وهو ما يسمى بالعلاج الذاتي من خلال آخرين في نفس الظروف، وهناك المدخل العقلي، وهو علاج مباشر توجيهي يستخدم فنيات معرفية لمساعدة العميل لتصحيح معتقداته الخاطئة، وهناك المدخل السلوكي المتمثل في القدوة الحسنة، وهناك مدخل الأزمة، وهو يستخدم تكتيكات هامة متنوعة حسب نوع الأزمة، وهناك مدخل التنمية الخلقية، وهو يهتم بتكوين العادة من خلال تكوين السلوك بالممارسة والاعتياد، وهناك مدخل الترغيب والترهيب، وهناك مدخل العلاج بالتوبة، وهو ندم الإنسان على ما فات واستغفار الله ثم الاستقامة على الطاعة، وهناك مدخل العلاج بالصبر عند الشدائد، وهناك مدخل المساعدة على ترك رفاق السوء والاندماج في صحبة صالحة، وهناك مدخل العلاج بالعبادات.

- **د. السيد عبد الفتاح عفيفي: التوجيه الإسلامي للشباب لمواجهة التطرف في الدعوة الإسلامية:**

يقصد بالتوجيه الإسلامي التأسي بسيرة السلف الصالح في الدعوة. أما التطرف فيقصد به استباحة استخدام أساليب العنف والتخريب والقتل لكل من يعوق تلك الجماعات نحو تحقيق أهدافها.

بالنسبة للتوجيه الإسلامي في نشر الدعوة الإسلامية فهو ينبثق من القرآن والسنة بوصفهما المنبع والمنهل للعقيدة الأصل الذي يحسم أي قضايا خلافية، والدعوة لها أساليب كثيرة منها الحث على قصد الشيء والمحاولة القولية أو الفعلية والعملية لإحالة الناس لمذهب أو ملة معينة، ومن هنا فإن الداعية مأمور بمخاطبة الناس على قدر عقولهم، وعلى الداعية أن يعمل بما يقول وأن لا يجرح أشخاص بعينهم وألا يستخدم منبره لقضايا شخصية.

والدعوة تواجه عددًا من المشكلات منها تخوف بعض حكام المسلمين من تطبيق الشريعة الإسلامية، وانشغال المسلمين بالصراعات المذهبية، وانتشار المفاهيم الخاطئة بين التيارات الإسلامية، وغياب التخطيط العلمي لنشر الدعوة وضعف الحوار والتمويل المخصص لذلك. أما الفهم الخاطئ لدى الشباب وعلاقته بالتطرف فيرجع إلى سوء فهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكفير بعض الجماعات المجتمعات الإسلامية الحالية ورفض فتاوى علماء الأزهر وتحريم الجندية ورفض إقامة الأحزاب السياسية.

وظاهرة التطرف في مصر ترجع في جوهرها إلى فقدان الثقة بين الجماعات الإسلامية والنظم السياسية المتعاقبة خلال فترة التاريخ الحديث ولا سيما بعد الثورة، وقد تطور فكر جماعة الإخوان المسلمين في حقبة الستينات والسبعينات نتيجة للاضطهادات المتعددة التي تعرضت لها الجماعة، حيث بلغ التطرف مداه على يد سيد قطب الذي طور فكر أبي الأعلى المودودي على يد جماعة التكفير والهجرة والذي وصف المجتمع بالجاهلي، أما الأساليب المقترحة للتوجيه الإسلامي للشباب لمواجهة التطرف فمنها الحوار والمناظرة بين قيادات التيار الإسلامي والدولة، واستخدام وسائل الإعلام المختلفة واختيار الوسائل المناسبة للاتصال في الدعوة الإسلامية، واستخدام الخطابة في التوجيه الإسلامي والتزام أدب الحوار والمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي. ويمكن اقتراح إستراتيجية تربوية لمواجهة التطرف ترتكز على تصحيح المفاهيم الخاطئة المتصلة بالعقيدة الإسلامية وحل المشكلات الاجتماعية التي هيأت المسرح السياسي للتطرف ثم إعادة النظر في سياسات العمل الإعلامي. أما التفسير السسيولوجي للتطرف فيقول إن غياب القيادة الكارزمية لظاهرة الإحياء الإسلامي قد عطل اكتمالها وإن الثورة الإيرانية ضربت مثالًا عمليًا للثورة الإسلامية، والقول بأن الجماعات الإسلامية قد قامت داخل الجامعات إلا أنها سعت لتحويل المجتمع من جاهلي إلى مجتمع إسلامي، وأن حركة الإحياء المعاصرة تفتقر إلى وجود المشروع الحضاري الإسلامي.

- د. الفاروق زكي يونس: الخدمة الاجتماعية مع المسنين "نظرة إسلامية":

لقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين زيادة أعداد المسنين، وهذا في ذاته يتطلب استجابة لحاجات هذه الفئة؛ لذلك ظهرت نظريات اجتماعية لدراسة الشيخوخة منها نظرية فك الارتباط التي ترى أن عملية التقدم في السن تقلص النشاط الأمر الذي يحد تدريجيًا من تفاعل المسن مع المحيطين به في الوسط الاجتماعي، وهناك نظرية النشاط فتقوم على التسليم بأن للمسنين نفس الحاجات الاجتماعية والنفسية المرتبطة بممارسة الأنشطة المختلفة، وهناك نظرية النمو والتي تقوم على أنه لكل مرحلة عمرية متطلبات تنموية معينة لا بد من الوفاء بها تمهيدًا للانتقال إلى المرحلة التالية، وهناك نظرية الاستمرار وجوهرها هو استمرار أنماط السلوك في مراحل العمر المتتالية.

وكل هذه النظريات لم تقدم تغطية شاملة لحاجات مرحلة الشيخوخة. أما المنظور الإسلامي فيصور ما يحدث في الشيخوخة من ضعف في القوة البدنية والعقلية، وهذا الضعف هو تطور طبيعي يتلقاه المسن على أنها أمر حتمي قضاه الله على عباده. أما قيم الخدمة الاجتماعية في المجتمع الغربي فهي مستمدة من الدين المسيحي والمثل الديمقراطية والأخلاق البيوريتانية والدروانينية الاجتماعية. ومع اتفاق المنظور الإسلامي مع الرؤية الغربية في التأكيد على القيمة الإنسانية فقد ركزت الدراسات الغربية على تحديد الحاجات للمسنين على أنها الحاجات الأولية والحاجات الثانوية، ومن هنا فإن خدمات رعاية المسنين تتمثل في خدمات الأمور الاقتصادية والخدمات الصحية وخدمات

تيسير الحياة اليومية وخدمات تنمية المشاركة والعلاقات الاجتماعية والخدمات المهنية المتخصصة. أما رعاية المسنين من منظور إسلامي فهي متدرجة حيث تبدأ بالعلاقة الزوجية وعلاقة الأبوة والبنوة وعلاقة القرابة أو صلة الرحم وعلاقة الجيرة ثم علاقة الأخوة في الإسلام وانتهاء بالمجتمع الإنساني.

- **د. أحمد يوسف محمد بشير: سياسات الرعاية الاجتماعية للمسنين بين الفكر الوضعي والتصور الإسلامي:**

إن رعاية المسنين تنطلق من السياسات الموجهة بواسطة أيديولوجية المجتمع وفلسفته العامة، ولقد تأثرت بذلك المجتمعات الإسلامية نتيجة لهيمنة النموذج الغربي عليها بما في ذلك رعاية المسنين والتي تدور حول مشكلات جزئية مبعثرة وتغفل البعد الروحي. أما الإطار الاجتماعي والثقافي للشيخوخة، فهذه المرحلة تعتمد على محكين رئيسيين هما محك داخلي سيكولوجي ومحك خارجي اجتماعي، وبينهما ارتباط وثيق وتفاعل حتمي، ويتحدد وفقًا لنوع المجتمع، فالمجتمع التقليدي ينظر للمسنين على أنهم معلمين وحكماء، أما المجتمع الصناعي فقد تدهورت مكانتهم وتم عزلهم فيه، أما واقع المسنين في المجتمعات الإسلامية فالبر بالوالدين من أهم الثوابت الراسخة، وكذلك احترام كبار السن.

أما المحك السيكولوجي فإن المسن وفقًا للرؤية الغربية يمر بأزمة هي انعكاس اللايقين بالدور الاجتماعي، أما وفقًا للرؤية الإسلامية فإن دور المسن يتعاظم حكمة وعطاء وعملًا واجتهادًا، وفيما يتعلق بمداخل رعاية المسنين في

العالم فهي ثلاثة مداخل؛ وهي المدخل الأسري ويقصد به أن يتحمل عضو أو أكثر من أعضاء الأسرة مسئولياتهم تجاه رعاية الآباء والأمهات المسنين أو أي كبير ينتمي للأسرة، ومدخل الرعاية المفتوحة للمسنين ويقصد به العيش في وسط من الخدمات من خلال توفير ظروف أسرية محلية، ومدخل الرعاية المؤسسية المغلقة حيث يركز على تقديم الرعاية الطبية طويلة المدى.

أما العوامل المؤثرة في السياسات الوضعية الحالية لرعاية المسنين فمنها طبيعة المجتمع الغربي المرتكز على الرأسمالية المتبلورة في الفلسفة المادية في الوجود والفلسفة الحسية في المعرفة والأخلاق والنفعية البرجماتية في التشريع والسلوك، وقد تميز المجتمع الغربي بعدد من السمات منها تقلص الأسرة وارتفاع معدلات الجريمة والتركيز على الثراء والنجاح الاقتصادي وانتشار الاضطرابات النفسية والعصبية، وقد ظهر ذلك في صورة صراع الأجيال وأصبح المسنون ضحايا للجريمة وارتفعت نسبة الانتحار بينهم. هذه السمات هي نتيجة لما توصلت إليه العلوم الاجتماعية والسلوكية من نتائج. لقد اتسمت السياسات الوضعية بجوانب من القصور وفقًا للرؤية الإسلامية، فقد نظرت هذه السياسات إلى المسنين باعتبارهم فئة واحدة متجانسة، وبالتالي النظر إلى المسنين باعتبارهم من الفئات المعتمدة على الآخرين، وبالتالي قدمت لهم سياسات تعتمد على النظرة الجزئية، وبالتالي حددت لهم سنًا للتقاعد بما يعني وضع نهاية لنشاطهم الجسمي والعقلي، كما أن هذه السياسات تغفل الجوانب الروحية وتركز على إشباع

الحاجات المادية فقط، وهذا يؤدي إلى شعور المسن بالعزلة، وتهتم هذه السياسات بالعمل مع الكبار وعزلهم عن بقية فئات المجتمع العمرية.

- د. رشاد أحمد عبد اللطيف: دور الأخصائي الاجتماعي مع المرضى المشرفين على الموت ومقارنة بين المنظورين الإسلامي والغربي:

يساعد فهم التصور الإسلامي للموت الأخصائي الاجتماعي لكي يفهم الأسس المحركة لسلوك المريض المقبل على الموت، فالمنظور الإسلامي ينظر إلى الموت على أنه قضاء الله وقدره وأن الإنسان يعيش عمرًا زائلًا في الدنيا ويعيش خالدًا في الآخرة، مما يجعل المريض المقبل على الموت يستحب ذكره ويستعد له ولا يخاف منه ويرغب في حسن الخاتمة، وبذلك يرضى المريض المؤمن بالله يرضى بما قدره الله ولا يقول "ليت" ويكون الطريق وغايته واضحين أمامه، فلا يهلع ولا يخاف من الموت.

أما المنظور الغربي للموت فيراه على أنه واحد من الآلام أو انفصال عن من يحبهم الإنسان على الأرض أو عدم الاعتقاد في الآخرة، أو الإصابة بالاكتئاب والانطواء والهستيريا عند الإصابة بمرض الموت. لذلك فإن المريض الذي لا يؤمن بالله عند الإصابة بمرض الموت يصاب باليأس والضجر والهلع والجزع والغضب والشكوى للمخلوق.

بالنسبة للخدمة الاجتماعية وتعاملها مع المرضى المشرفين على الموت فإن المنهج القرآني يعالج كل ما يهجس في الخاطر عن هذا الأمر. بالنسبة للمعالجة الغربية فقد أقامت بعض الدول دورًا للمشرفين على الموت وقدمت لهم رعاية

شاملة سواء طبية أو إنسانية أو اجتماعية، وقد تم تدريب أخصائيين مهنيين للقيام بهذا الأمر. أما المراحل التي يمر بها المرضى المشرفون على الموت فهي مرحلة الإنكار ومرحلة الغضب ومرحلة المساومة والمجادلة. أما في المنظور الإسلامي فإن المريض المشرف على الموت فإنه يمر بمرحلة معرفة نوعية المريض ومرحلة التساؤل عن الأسباب والرغبة في التعرف على المزيد من المعلومات عن المرض ومرحلة إدراك طبيعة المرض، وهذا يتطلب إلمام الأخصائي بالمعرفة بالقرآن والسنة والاحتساب لوجه الله.

- د. عاطف مصطفى مكاوي: تعاطي المسكرات كمشكلة اجتماعية: الوقاية والعلاج من منظور إسلامي:

لقد عرف الإنسان تناول المسكرات منذ تاريخ بعيد حتى يقال إن ذلك مرتبط بنزول الإنسان إلى الأرض. أما المفاهيم الرئيسية فمفهوم السكر فالسكر ضد الصحيان، وفي الشريعة غيبة العقل متى تناول خمرًا أو ما شبه ذلك، وفي القانون هي الحالة التي يفقد فيها الشخص شعوره أو اختياره بصفة مؤقتة.

لقد تدرجت الشريعة الإسلامية في تحريم الخمر حيث بينت أنها غير حسنة في ذاتها ثم أنها إثم كبير، ثم إن شارب الخمر لا يقرب الصلاة ثم إنها رجس من عمل الشيطان. لقد تباينت التشريعات الوضعية بالنسبة لتعريف المسكرات، وبالتالي تباينت في التعامل معها.

أما بالنسبة للمشكلات الاجتماعية للمسكرات فالمشكلة الاجتماعية عمومًا هي وضع اجتماعي غير مرغوب فيه إما من جانب نسبة كبيرة من الناس أو من

أصحاب السلطة، وبالتالي فإنها تؤثر في أعداد كبيرة، فالمسكرات تؤدى بالكبار من المدخنين إلى إهمال أبنائهم وتظهر آثارها على المدخنين أنفسهم في صورة مضاعفات جسمية ومضاعفات عقلية ومضاعفات اجتماعية ومضاعفات اقتصادية، وبالتالي فهم يشكلون عائقًا كبيرًا في طريق التنمية والتقدم الصناعي والاقتصادي، أما آثاره الجنسية فمع بداية الشرب تزداد الرغبة في الجنس ومع طول المدة تقل إلى أن تنتهي، وقد يؤدي إلى العقم، وللإدمان ارتباط مباشر بحوادث السيارات والأمراض النفسية.

بالنسبة للوقاية والعلاج فإننا نجد أن الشريعة الإسلامية قد حافظت على العقل كأحد الضرورات الخمس، ولا شك أن السكر له آثار ضارة على العقل، وهناك عدد من أساليب الوقاية أهمها الاهتمام الكامل بتطبيق الشريعة الإسلامية والاهتمام بتوجيه طاقات الشباب وتبصير الناس بأضرار الإدمان مع معاملة المسكرات نفس معاملة المخدرات، أما علاج الإدمان فيجب أن يتم في سرية تامة وفي إطار نفسي اقتصادي طبي اجتماعي شامل. فيما يتعلق بدور الخدمة الاجتماعية في علاج الإدمان فللأخصائي الاجتماعي دور وقائي ودور علاجي يبدأ بالتركيز على العلاج الطبي ثم العلاج النفسي والاجتماعي ومتابعة المدمن بعد الخروج للمجتمع، ولقد تدرج الإسلام في تحريم الخمر على طريقة ضرب العادة حيث خاطب قلب المؤمن من خلال الحكمة والموعظة الحسنة. ويمكن للأخصائي الاجتماعي الاستفادة من التراث الإسلامي في عمل وقاية ضد إدمان المخدرات، ثم بعد ذلك يبين عقوبة الحدود التي يستخدمها الإسلام

ومنها حد السكر والذي غاب تطبيقه في العديد من البلدان الإسلامية ويوضح الآثار السلبية لغياب تطبيق هذا الحد.

- د. محمد أحمد عبد الهادي: الخدمة الاجتماعية الإسلامية في القوات المسلحة:

تختلف الخدمة الاجتماعية الإسلامية عن الخدمة الاجتماعية التقليدية في أن الإسلامية لها قضية واضحة وملزمة وإطار فكري وقيمي محدد، أما التقليدية فكل ما تستطيعه هو التخفيف من المشكلات الاجتماعية فليست لديها نظرية واضحة تدعو إليها وتتبناها. والخدمة الاجتماعية العسكرية اكتسبت وضعيتها مع نشأة وتكوين الجيش الأمريكي، ثم انتقلت إلى البلدان الأخرى ومنها الدول الإسلامية حيث إن لها دور فعال في إعادة صياغة الأيديولوجية العسكرية على ضوء العقيدة الإسلامية.

ونظرًا لظهور النظام العالمي الجديد والذي يعتبر الإسلام عدوه الوحيد الذي يجب القضاء عليه فإن حاجة الدول الإسلامية للجيوش باتت ضرورية، وتكتسب الخدمة الاجتماعية الإسلامية في المجال العسكري أهميتها من أهمية العمل مع القوات المسلحة مع توعيتها بواجبها الدفاعي عن المجتمع. أما أساس هذه الخدمة الاجتماعية في المجال العسكري فهو بناء الوعي الإسلامي الصحيح الذي تقوم عليه العقيدة القتالية الصحيحة على مستوى القوات المسلحة وعلى مستوى المجتمع ذاته. أما أهداف الخدمة الاجتماعية العسكرية فهي تتم وفق العمل مع القوات المسلحة وله مستوى علاجي يتمثل في تحويل

القوات المسلحة من وجود شكلي إلى وجود إيماني وإكساب أفرادها الصبر على المكاره والبلاء وفقدان أي عضو، وأما العمل على المستوى الوقائي فيتمثل في التعريف بالعدو والالتزام بالقيم والسلوك الإسلامي. أما الأهداف على مستوى المجتمع تتمثل في مواجهة وعلاج آثار التغريب في المجتمع والوعي بالتربية العسكرية الإسلامية والتوجه والاهتمام المهني.

بالنسبة لدور طرق الخدمة الاجتماعية في تنمية الوعي العسكري على المستوى المجتمعي فمنها طريقة خدمة الفرد حيث يتم بها تكوين الوعي الجهادي لدى الأسرة، ويمكن أن يتم ذلك في إطار بناء الوعي الإسلامي الصحيح، وتنمية العقيدة الإسلامية، وهناك طريقة خدمة الجماعة والتي تقوم على تكوين العقيدة الإسلامية والاستعداد والتأهب للجهاد، أما النصر فهو من عند الله، وكذلك استخدام المدارس في التربية العسكرية، وهناك طريقة تنظيم المجتمع وتنمية الوعي المجتمعي بالتربية العسكرية. أما مؤسسات تحقيق هذا الهدف فهي المساجد ومؤسسات المجتمع المدني.

ثالثاً: علم النفس

١ - أبحاث ندوة علم النفس المنعقدة في القاهرة ١٩٨٩م. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ٤٢٦ صفحة.

- أ. أحمد المطيلي: العلاج النفسي لدى ابن القيم الجوزية:

ارتبط العلاج النفسي عن ابن قيم بما يسميه طب القلوب. فهو يرى أن معرفة الله تبدأ بمعرفة النفس، فإذا عرف الإنسان نفسه وعلم عجزها ألزمها حجمها وقدر للناس أقدارهم وألزم الله كل صفات الكمال وعرف أن علمه بالله وحبه له هو غايته في الحياة، وبذلك تؤدي عبادته لله وتوحيده له إلى طمأنينة قلبه. ويصف ابن القيم النفس أنها في حالة صراع بين أمارة ثم لوامة ثم مطمئنة. أما أمراض القلوب فقسمها؛ مرض شبهة وشك كمن دعي إلى تحكيم القرآن والسنة فأبى، ومرض شهوة وغي كمرض الزنا. ثم قدم ابن القيم مفهومًا للطبيب الحاذق الذي يراعي أمورًا منها المرض والمريض والعلاج ووسيلة العلاج وطريقة العلاج وهدف العلاج. لقد كان النبي يستخدم في علاجه الأدوية الطبيعية والإلهية والمركبة، لكن علاج القلوب هو المقصود الأول من شريعته. لقد استخدم ابن القيم العلاج بالكلمة حيث تتمكن الكلمة من دفع الألم عن النفس، وهذا يتوقف بدرجة كبيرة على شخصية المعالج، وهناك تقنية أخرى تتمثل في إزالة المرض بالضد مثل الاستغفار والاستعاذة وتفويض الأمر إلى الله وتدليل المرض والتأسي من خلال نقل مشاعر المعالج وأفكاره وإيحاءاته

للشخص المعالج والتماس العوض مثل الصبر على البلية مقابل الثواب والعلاج بالتحيل والإثارة الانفعالية. وهكذا يقدم ابن القيم الأسس النظرية العامة للعلاج النفسي على أنها البناء العقائدي والعلاج بالكلام وشخصية المعالج والتقنيات العلاجية.

- أ. توفيق محمد عز الدين: الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي:

لقد شهد التفسير العلمي للظواهر اتجاهات ثلاثة؛ الأول يرمي إلى توسيع معاني الآيات القرآنية ذات الإشارات الأداتية، والثاني يرمي على بيان السبق العلمي للآيات القرآنية التي تعرضت لحقائق تم اكتشافها حديثًا، والثالث يستخرج من مجموعة الآيات القرآنية في موضع علم معين المنهج الإسلامي لذلك العلم وهنا يكون العلم لخدمة القرآن.

لقد جاءت كلمة "نفس" في القرآن الكريم بمعاني كثيرة، وهي ذات الشيء وحقيقته. والروح التي بها الحياة ومكان الضمير، ومعنى في الإنسان يوجهه إلى الخير أو الشر، ومعنى في الإنسان يكون به الإحساس والإدراك وجاءت بصيغة الجمع لتعني تبادل الشيء، وللرجل والمرأة جنسه أو قبيلته. لقد أمر القرآن بالتفكر في النفس والآفاق للانتفاع بها. ولم يحدد القرآن وسيلة لذلك؛ وإنما حدد الغاية وهي المعرفة لقصد التسخير وفوض للعقل أن يختار أنسب الوسائل لذلك، وقد أمر القرآن كذلك بتزكية النفس وطريقة ذلك هي البحث في الملكات الجسمية والعقلية والنفسية وكيف تنمو فتنمو معها العلاقة التي تصل هذه الجوانب بالنفس. كذلك يأمر القرآن بحفظ النفس الذي يشمل حفظ

الجسم والعقل والروح من خلال تحقيق التوازن الفسيولوجي والصحة العقلية والصحة الروحية.

بالنسبة للسنن فهناك سنن كونية يسير عليها نظام الكون، وسنن إنسانية شرعية يسير عليها نظام الشرع ومهمة السنن الشرعية إقامة علاقة طبيعية بين السنن الكونية والسنن الاجتماعية، وتتميز هذه السنن بأنها ثابتة لا تتبدل، وعامة لا تستثنى وعادلة لا ظالمة. ومن أمثلة هذه السنن أن العلاقة بين خلق النفس وتكليفها محكومة بقدر ما أعطيت النفس من قوة جسمية ونفسية وعقلية ومادية، ومنها العلاقة بين الفطرة والبيئة حيث تمثل الفطرة التوحيد، ثم تتدخل البيئة إما للتدعيم أو للتحريف. ومنها العلاقة بين النفس والشيطان، فهي علاقة صراع على مستوى الخواطر والإرادات. أما أحوال النفس الإنسانية في القرآن فهي نفس واحدة تتقلب على أربعة أحوال إما أمارة بالسوء وإما لوامة وإما زكية وإما مطمئنة. فالنفس أمارة والجسد منفذ وهي قد تأمر بالسوء، وقد تأمر بالخير، أما النفس اللوامة فهي القادرة على استرجاع الماضي وقراءته من جديد لاستحضار مفاهيم المسئولية والإمامة والقضاء والخلود، أما النفس الزكية فهي التي أدركت بالمجاهدة سواءها وطهارتها فتخلصت من الخبائث الجسمية والخبائث المعنوية، أما النفس المطمئنة فإن الرضا هو مبعث الطمأنينة في النفس ومنبع السلام في أنحائها.

- أ. د. حسن الشرقاوي: المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم وخطورة الاصطلاح:

إن المنهج الإسلامي لا يقوم على الفكر الذاتي، وإنما يستمد من الهدي الرباني واتباع ما أمر به الله في القرآن والسنة وهنا لا بد أن نبرز أهمية قضية الاصطلاح

حيث يمثل المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة في الأذهان، ومن هنا وجب مقارنة المصطلح القرآني بالمصطلح الغربي، ومن أمثلة ذلك مصطلح الضمير الغربي الذي يقابله مصطلح الزاجر الإسلامي، فمصطلح الضمير غير صالح ليكون حكمًا عادلًا يجعل من صاحبه بالضرورة أخلاقيًا، أما الزاجر قرآنيا فهو يهتف بصاحبه للسير في طريق الاستقامة، وهناك الكبت مقابل كظم الغيظ، فالكبت يعني أن الإنسان مقدر عليه اختزان حاجاته المتصادمة مع البيئة في اللاشعور، أما كظم الغيظ فيبين قدرة النفس على الصبر واتباع العدل، وهناك الحتمية مقابل الفطرة، حيث الحتمية تحدد السلوك وفقًا للتكوين الطفولي في السنوات الخمس الأولى من حياته، أما الفطرة فتخرج السلوك الإنساني من القواعد التعسفية التي تسير عليها الحتمية، وهناك الصراع مقابل الدفع، فالصراع يظهر نتيجة لشعور الفرد بالعجز المؤلم، أما الدفع فهو يتناسب مع النفس والناس والمجتمع، وهو موقف اختياري من الإنسان، وهناك أضغاث الأحلام مقابل الرؤى، فالأحلام هي خداع المرء لنفسه، أما الرؤيا فهي تختلف عن الحلم، فالرؤيا من الله والحلم من الشيطان.

- **د. الزبير بشير طه: العلاج القرآني للسلوك الإدراكي:**

يرى المحللون التفسيريون أن السلوكيات المريضة ناتجة عن الصراعات التي تحدث في الطفولة، بينما يرى السلوكيون أن هناك علاقة بين المثيرات البيئية واستجاباتها المرضية، لكن القرآن قدم بعض الآليات لعلاج هذه السلوكيات المريضة منها المغفرة، حيث تفتح باب الإقلاع عن الذنب أمام مرتكبه، ومنها

التوكل حيث يمكن الفرد بعد بذل جهده من ترك النتائج على الله، ومنها الرضا الذي يقضي على الإحباطات التي تظهر نتيجة لعدم تحقيق الآمال. ومنها القسطاس الذي يساعد على التغلب على الآثار الجانبية للأمراض السلوكية المتعلقة بالاضطراب النفسي.

- أ. د. عبد الحليم محمود: نحو دستور عمل لعلماء النفس المسلمين:

لقد عنى المتصوفة منذ القدم بأحوال النفس ومراتبها وطرق إصلاحها وتهذيبها. لكن علم النفس الحديث انطلق من منطلقات مخالفة لما جاء به الإسلام باعتبارهم أعداء للإسلام؛ ولذلك كونوا مراكز بحثية لدراسة أحوال المسلمين ولتغيير أحوالهم. ومن الأولى للمسلمين أن يقوموا بتطبيق نتائج علم النفس تنمية لهم وحماية لعقيدتهم ومقدساتهم ومستقبلهم، حيث يحض الإسلام على معرفة سنن الله في الأنفس والكون. ويمكن لعلماء المسلمين المتخصصين في علم النفس أن يتفقوا على أن علم النفس له نظرياته وتطبيقاته نتيجة للتراكم المعرفي وأنه يتأثر بالثقافة التي ينتمي إليها العاملون به، ولا بد أن تظهر خصوصيتها في نشاطهم البحثي، ومن هنا كعلماء مسلمين يجب أن تظهر هويتهم الإسلامية في الأطر النظرية وفلسفة العلم وفي الشروط المنهجية للنشاط العلمي. ومن حيث الفلسفة العامة المميزة للثقافة الإسلامية فهي ربانية ثابتة شاملة متوازنة إيجابية واقعية، أما التصور الإسلامي للإنسان فيجب أن ينطلق من تكريم الله له وما ترتب عليه من تحمل التبعة والمسئولية والمساواة ووحدة الأصل مع التركيز على دور النية، مع تحديد الأخلاق العامة للعلماء، هذا

بالإضافة إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور نفسي لإظهار سنن الله في النفس البشرية ودعم الدعوة الإسلامية واختبار موضوعات البحث العلمي والتطبيقي.

- د. فائز محمد علي الحاج: أبو حامد الغزالي وإسهاماته النفسية:

ولد أبو حامد الغزالي عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٩م بمدينة طوس وقرأ الفقه الشافعي ثم ارتحل إلى جرجان ثم إلى نيسابور حيث درس الفرق والفلسفة والأخلاق وعلم الكلام، ثم ارتحل إلى بغداد حيث عمل بالمدرسة النظامية مدرسًا، ثم ارتحل إلى دمشق وبيت المقدس حيث كتب "إحياء علوم الدين" وتوفي عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م. وتميز عصره ببداية ميل الخلافة العباسية للضعف وزيادة الفوضى نتيجة لكثرة الآراء والمذاهب الفلسفية مما دفع الغزالي إلى التصدي لمثل هذه الآراء والمذاهب مثبتًا زيغ الباطل ومؤكدًا على صحة الصحيح بحيث استحق أن يكون حجة الإسلام.

لقد وضع الغزالي نظامًا تربويًا كاملًا محددًا. أما علم نفس الطفل عنده فهو يرى أن النفس خالية من الغش وهي قابلة لتقبل الخير أو الشر مع مراعاة البعد الوراثي في هذا الشأن، وهو يرى أن التربية تبدأ من الرضاعة حيث يجب أن ترضع الطفل امرأة صالحة تأكل الحلال فقط ثم يكسب العادات الصالحة ويجنب العادات الطالحة. أما الصحة النفسية عنده فيرى أن الاعتدال في الأخلاق والصفات دليل على صحة النفس (القلب) والانحراف في الخلق دليل على مرضها. ولقد قدم نظريته في الاقتران الشرطي من خلال حواراته الفلسفية

مع المعتزلة حول قضية الحسن والقبح العقليين، حيث يرى أن الأمـور تتـصف بالحسن والقبح نظرًا لاقترانها بأغراض الناس ومصالحهم وفوائدهم ومصاحبة هذه الأمور الاقترانية والملازمة لها، وهو مـا سـماه "سـبق الـوهم إلى العكـس" حيث يقول: إن وضع العسل في المحجمة ينفر منه لأن المحجمة إنما جعلت للدم رغم أنها لا تؤثر في طبيعة العسل، ويرى أن النفس متى توهمت شـيئًا خـدمتها الأعضاء والقوى التي تحركـت فيهـا إلى الجهـة المطلوبـة. ويقـصد بنظريتـه إلى الاشتراط العاطفي فالحسناء التي تسمى باسم من أسماء اليهود فإن الطبع ينفـر منها. ويتحدث بعد ذلك عن تعميم المثير.

- أ. د. فؤاد أبو حطب: نحو وجهة إسلامية لعلم النفس:

لقد تعرض علم النفس لهجوم عنيف من الكتاب الإسلاميين، وذلك نتيجـة الصحوة الإسلامية التي يعيشها العالم الإسلامي الآن ونتيجة للمكانـة الرفيعـة التي يحتلها هؤلاء الكتاب. ولقد أدى هذا الهجوم إلى إحداث حالة مـن التنـافر المعرفي لدى بعض السيكولوجيين المسلمين ما جعلهم يلجئون إلى نوع من الحيل النفسية التي هي أقرب إلى المساومات الـسلبية. لكـن الأمـر يتطلـب تكـريس الجهود لبناء وجهة إسلامية Islamic Paradigm لتحديد ميدان العمل ولوضـع الإستراتيجيات.

لقد اعتمد النقاد الإسلاميون على حجج لنقـد علـم الـنفس منهـا الـشك في علمية علم النفس بسبب اللايقينية واللاموضوعية وهما قضيتان مـا زالا مثـار جدل في العلوم الطبيعية نفـسها، وهـذا الـرفض لعلـم الـنفس خـص المنحـى

الإمبريقي فقط، وهو المنحى المنقول لعلم النفس من العلوم الطبيعية. أما الحجة الثانية فتتمثل في مادية علم النفس الذي يصور النفس الإنسانية تصويرًا ماديًـا، ورغم قبول هؤلاء النقاد للعلوم الطبيعية القادمة من الغرب كما هي متجـاهلين فلسفتها المادية، وأن علماء الغرب أنفسهم نقدوا الاعتماد على الجانب المادي فقط وإغفال الجانب العقلي. أما الحجة الثالثة فتتمثل في بناء علم النفس على أسـاس الطبيعة الحيوانية للإنسان لاستنادها على نظريـة دارون في التطـور. لكـن علـم النفس تناول هذه القضية من خلال بعدين، الأول سعى إلى التعميم الامتدادي من الحيوان إلى الإنسان، والثاني العكس أي من الإنسان إلى الحيوان، وقد تبنت المدرسة السلوكية الاتجاه الأول، إلا أن ظـاهرة الـسلوك اللغـوي أثبتـت عـدم جدوى الاتجاهين في ربط الإنسان بالحيوان، حتى أصبح علم النفس لا يعتمـد على هذه النظريات وأقام لنفسه نظرياته الخاصة، أما الحجـة الرابعـة فتتمثـل في الربط بين علم النفس والتحليل النفسي وخاصة عند فرويد الذي يرون أنه يقدم النفس الإنسانية باعتبارها غرائز تتطلب الإشباع متجاهلين في الوقت ذاتـه أنـه قدم نظرية في الشخصية كبنية تتألف من الهو والأنا والأنا العليا وهي نظريـة في العصاب، وأيضا نظرية في النمو الإنساني وهي مجموعة من الفنيـات العلاجيـة والمنهجية، وقد تعرضت إلى النقد باعتبارها نظـرة قديمـة تعتمـد عـلى الحتميـة والميكانيكية الصارمة. أما الحجة الخامسة فهي رفض التجريب في علم الـنفس، لكن هذا يتجاهل أن التجريب في علم النفس لا يتم في المعمل فقط، وإنما يتم في البيئة الطبيعية، وأن الإسلام نفسه يحض على العلم التجريبي الذي هـو عمليـة

تحليلية للخصائص والأفعال والأشخاص ليسوا إلا خصائص وأمثال. أما الحجة السادسة فتتمثل في التهوين من شأن الاكتشاف في علم النفس، فاكتشاف الاقتران الشرطي فطرة منذ الخليقة، لكن العلم يجعل وصفنا للظواهر أكثر دقة ومعقولية. أما الحجة السابعة فتتمثل في تركيز علم النفس على السلوك المرضي، وهذا مخالف للواقع حيث يهتم علم النفس بالسواء النفسي أكثر من المرض النفسي. أما الحجة الثامنة فتتمثل في سوء استخدام علم النفس، وهذا النقد موجه للعلم نفسه، واللوم هنا لا يكون على العالم، وإنما على الذي يستخدم العلم في المجالات الضارة. أما الحجة التاسعة فتتمثل في أن علم النفس الحديث هو علم نفس الإنسان الأبيض، حيث ارتبطت خطط التنمية باتباع النموذج الغربي، وذلك عن طريق بناء مؤسسات على نفس النسق الغربي وإعداد صفوة مسيطرة تستند إلى النسق الغربي. لكن أسباب التأخر ترجع في جوهرها إلى أن المصدر هو الغرب والمستورد هو العالم الإسلامي، وذلك من خلال الاعتماد المعرفي عليه، وكذلك قطع الروابط بالتراث الثقافي للأمة وانتشار البدع الثقافية في العلم وكف التفكير الإبداعي في علم النفس.

أما ردود الفعل الدفاعية لدى بعض علماء النفس المسلمين فقد أخذت عدة اتجاهات منها اتجاه الفصل، حيث يرفضون هذه الانتقادات باعتبار أن علم النفس علم وأن الإسلام دين لا يتداخلان، وذلك لتجنب الصراع بينهما، واتجاه الرفض حيث يرون الفصل بين العلم والدين مع احترام الأول وتحقير الأخير، حيث يحاولون تشويه صورة الإسلام وهم أنصار الاتجاه الماركسي، ويتبنون مبدأ

الحتمية ومبدأ الانعكاس ومبدأ المادية الثابتة ومبدأ المادية الجدلية. واتجاه التشويه، وهذا الاتجاه يلجأ إلى تشويه علم النفس وليس تشويه الدين. واتجاه التوحد بالنقاد حيث يتوحد علماء النفس المسلمين بالنقاد الإسلاميين أنفسهم، ويتبنوا وجهات نظرهم من خلال السخرية من علم النفس عند الإشارة إليه واعتبار ما توصل إليه قد سبقه القرآن والسنة وتقديس تراث المسلمين. والاتجاه الإسقاطي حيث يتم قراءة القرآن والسنة والتراث الإسلامي على نحو يتفق مع وجهتهم المغرضة. واتجاه المسايرة حيث يكتبون أبحاثهم على أساس مبادئ ونظريات وممارسات علم النفس الحديث، ثم يبحثون عن الآيات والأحاديث التي ترتبط ببحوثهم.

هناك اتجاهات لبناء علم نفس إسلامي تدعو إلى بناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامي، وهذا الاتجاه ليس كافيًا لأنه يركز على الظاهرة الدينية، وهذا ليس من خصائص الإسلام، وهناك اتجاه نادى ببناء علم نفس عربي إسلامي يقوم على تراث العرب الذي التقى مع منهج الإسلام، وهناك اتجاه نادى ببناء علم نفس قرآني يقوم بتصنيف آيات القرآن وفقًا لتصورات علم النفس، وهناك اتجاه نادى ببناء علم نفس صوفي، لكن الدين عند الصوفية مقصور على علاقة الفرد بربه دون علاقته بمجتمعه، وهناك اتجاه نادى ببناء علم نفس شيعي. ولقد شهد التراث الإسلامي محاولات كثيرة للكتابة في علم النفس أبرزها كتابات أبي حامد الغزالي والرازي وابن الجوزي.

بالنسبة لمفهوم الوجهة Paradigm في العلم فهناك العلم الهادئ الـذي يتـألف من مجموعة من التقاليد المتماسكة للنشاط اليومي للبحث ويؤدي إلى نمو وتطور التراث المعرفي، وتـراكم عـدد محـدود مـن المـشكلات، وعنـدما تتحـول هـذه المشكلات وتصبح أزمة تتغير طبيعته من علم هادئ إلى علم ثائر، فإذا ظهـرت وجهة علمية بديلة يمكنها التغلب على هذه المفارقات وحالات الشذوذ تحدث الثورة العلمية ويسمى العلم الثائر. إن صورة العلم كما ينبغي أن يكون هو عمل عقلاني يتمسك بعدد من القواعد هي الطريقـة العلميـة، وأهـم هـذه القواعـد الملاحظة والموضوعية. أما الوجهة العلمية فهي ظاهرة اجتماعية كونها مجموعـة من العلماء واعية بما تفعله قد كونت لوجهتها أصـولًا وفلـسفة للعلـم ومحـاور ارتكاز ونمذجة مفضلة ومناهج بحث. والوجهة التي سيطرت على مجال علـم النفس هي الوجهة السلوكية والتي اعتمدت أصولها على التجريب ثم التفـسير الميكانيكي للسلوك الإنساني ثم الفلسفة الوضعية ثم نظرية التطور كـما صـاغها دارون. أما فلسفة العلم في الوجهة السلوكية فقد أكد واطسون على أنها تتمثـل في الموضوعية والفيزيائية، أما المفاهيم الأساسية في الوجهة السلوكية فتتمثـل في تصرفات الكائنات الحية والسلوك والمثير والاستجابة، أما موضوع علم النفس عند السلوكيين فكان الموقف من المركزية والطرفية ثم دراسة الكائن العـضوي الأجوف حيث تكون العوامل السببية للسلوكيات من خارج الكائن العـضوي تمامًا. أما موقف السلوكية من الأخلاق فهي تؤمن بحيادية الفطـرة الإنـسانية.

ومع بداية خمسينيات القرن العشرين صعد علم النفس الإنساني ثم ظهرت ثورة علم النفس المعرفي في السبعينات وصبغت الوجهة العلمية لعلم النفس.

فيما يتعلق بمعالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس فيجب أن تنطلق من بيان أن الحضارة الغربية تتميز بعدم التوازن المعرفي وسيادة ما يعرف بصراع العلم والثقافة، أما العلم في الوجهة الإسلامية فهو يشمل الدنيا والآخرة والعقيدة والشريعة، والعلم يتطلب التعلم والتعليم وهما جوهر الكينونة الإنسانية، وهنا يمكن أن تضع علم النفس في مكانة حيث إن العلم في الإسلام عبادة، وهنا تكون دراسة النفس مطلبًا قرآنيًا، فالعلم الحق هو الذي يؤدي بصاحبه إلى التعرف على آيات الله في الكون والإنسان، وهو بهذا يقود الإنسان إلى الله ويصله به ويصبح محققًا للغاية التي من أجلها خلق الإنسان. وهنا يمكن تحديد أهداف علم النفس من الوجهة الإسلامية على أنها الوصف للتعرف على آيات الله بواسطة الأمر المباشر والحصن الجميل والتقرير القاطع والتفسير للكشف عن سنن الله، وذلك من خلال استخدام الإنسان ما زوده الله به من نعم وخاصة الحواس والعقل، وقد وضع القرآن مجموعة من الضوابط لاستخدامها منها التجرد من الميول والأهواء عند الباحث العلمي والتثبت قبل إصدار الحكم في مسألة علمية والتعمق في دراسة الخصائص الثابتة والعبرة بالكيف لا بالكم والعودة إلى الصواب والاعتراف بالخطأ والوقوف عند حدود ما نعلم. أما استخدامات العلم فيجب أن يكون علمًا نافعًا يقرب إلى الله وكسب رضاه. ويمكن استخدام المعرفة النفسية ذات الوجهة الإسلامية في مجال التربية ومجال

العمل والإنتاج ومجال الصحة النفسية مع الاعتماد على النموذج السلوكي الإسلامي المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، والوجهة الإسلامية تتميز بالتوازن، فلا تأخذ طرفًا على حساب طرف آخر، وتنظر إلى الطبيعة البشرية على أنها ذات فطرة خيرية وأن الشر طارئ عليها. أما العلاقة بين العقل والجسم فإن الإسلام يحددها في شكل بنية هرمية تبدأ بالعمليات الدنيا المرتبطة بالجسم ثم تتصاعد تصاعدًا هرميًا لتصل للمستويات العليا التي تتحكم في المستويات الأخرى.

- د. كمال إبراهيم موسى: تنمية الصحة النفسية: مسئوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس:

الصحة النفسية للفرد تنبع من داخله فتزكية النفس الإنسانية رهن إرادة صاحبها ونتيجة تصرفاته وثمرة أعماله، وبالنسبة لتحصيل السعادة فقد جعلها أفلاطون من فضائل النفس وأرسطو اعتبرها هبة من الله. أما علماء المسلمين فاعتبروها في تحقيق التوازن بين مطالب النفس والجسم والروح وبين مطالب الفرد والجماعة، أما علماء النفس فقد اهتموا بالكيفية التي يكون بها الإنسان سعيدًا، واتفقوا على أربع ركائز تقوم عليها السعادة وهي سلامة الجسم والثقة في النفس وتنميتها وحب الناس والإيمان واكتساب حسن الخلق القائم على عمل الواجبات والابتعاد عن الانحرافات، وهذا يتطلب مجاهدة النفس التي تتم من خلال سلوكيات إرادية اختيارية. أما رياضة النفس فهي تهدف إلى تنمية أفكار ومشاعر السعادة (الرضا والتفاؤل والثقة والمحبة والتسامح والألفة

والعفو وحسن الظن بالنفس والناس والحياة) وهي في ذاتها تكسب صاحبها مناعة نفسية لمواجهة الأزمات والكروب، وهي طبيعية ومكتسبة بالخبرات.

وهناك عمليات من شأنها تنشيط المناعة النفسية منها الرضا وترك السخط، فعلى الإنسان أن يرضي نفسه في كل الأحوال حتى يحميها من مشاعر السخط والضجر والسأم والملل والعجز والانهزامية، ومنها التفاؤل وترك التشاؤم وتوقع النجاح في المستقبل، وهو في الإسلام مرتبط بالثقة في الله والرضا بقضائه، ومنها الصبر وترك الجزع حيث تتحول مشاعر اليأس والجزع والانهزامية إلى مشاعر تحمل وتقبل ورضا وثقة وتفاؤل، ومنها الحب وترك العداوة والحب نوعان حب الإنسان لنفسه وحبه للناس وحب الناس له، وحبه لنفسه نوعان مرضي وصحي، وحبه للناس نوعان طبيعي وتطبعي ومنها العفو وترك الانتقام، وهو على ثلاثة مستويات ؛ الأول كظم الغيظ والثاني الصفح عن الإساءة والثالث الإحسان إلى المسيء، ومنها تحري الصدق وترك الكذب فالصدق طمأنينة والكذب ريبة، ومنها الذكر وترك الغفلة يفرض تنمية مشاعر الإيمان وتقوية صلة الإنسان بربه، وهذا يشبع الحاجة إلى الدين التي بدورها تشبع حاجات نفسية واجتماعية عديدة، ومنها عمل الواجبات وترك المنكرات فالنفس تميل إلى أخذ الحقوق وترك الواجبات؛ ولذلك وجب تطويعها لعمل الواجبات وهي واجبات نحو النفس والواجبات الاجتماعية والواجبات نحو العمل والواجبات نحو الله. أما سيكولوجية مجاهدة النفس في عمل الواجبات وترك الانحرافات من خلال تنشيط أفكار ومشاعر عمل الواجبات بإنقاذها

والتعود عليها وإضعاف أفكار ومشاعر عمـل الانحرافـات أو التقـاعس عـن الواجبات، وهذه تقوم على معرفة النفس والإخلاص في أداء الواجبات وتقويم الجهود ومحاسبة النفس أولاً بأول وعدم الإصرار على الخطأ والرجوع عنه.

- د. محمد عبد الظاهر الطيب: الآراء النفسية عند الماوردي:

ولد بالبصرة عام ٣٤٦هـ وعاش في عصر تميز بضعف السلطة السياسية حيث سيطر البويهيون على الحكم فكانوا يعتمدون عليه لإصـلاح ذات البـين ومـات عام ٤٥٠هـ تاركًا تراث في الفقه والسياسة والأدب والنحو. ويرى الماوردي أن الإنسان مدني بطبعه لذلك يتحول الإنـسان إلى طاغيـة إذا اسـتغنى، ويـرى أن استقامة وضع الناس في الدنيا مرتبط بما تنظم بـه أمـور الـدنيا مـن ديـن متبـع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح. أمـا صـلاح حال الإنسان فيكون بنفس مطيعة والألفة الجامعة والمادة الكافيـة. أمـا العقـل فيراه أس الفضائل وينبوع الأدب، وهو العلم بالمـدركات الـضرورية والعقـل غريزي ومكتسب. أما الدوافع الغريزية فيسميها الهوى الذي هو عن الخير صاد وللعقل مضاد ويقوى سلطان الهوى بكثرة دواعيه فيكل العقـل عـن دفعهـا أو يضعف أو أن يخفى الهوى فكره فتتموه أفعاله على العقل فـيرى القبـيح حـسنًا والضرر نفعًا.

أما التعلم فإنه أشرف ما رغب فيه الراغب لأن الله منـع المـساواة بـين العـالم والجاهل، ودوافع التعلم إما الرغبة في ثواب الله وإمـا الرهبـة مـن عقابـه، أمـا شروط التعلم عنده فهي العقل والفطنة والذكاء والـشهوة والاكتفـاء والفـراغ

وعدم القواطع المذهلة وطول العمر والظفر بعالم. أما صـعوبات الـتعلم عنـده فإما أن تكون صعوبة في الفهم أو صعوبة في الحفظ، وذلك إما أن يكون لعلة في الكلام المترجم وإما أن يكون لعلة في المعنى المستودع وإما لعلة في السامع. فـيما يتعلق بالتربية وتعديل السلوك فيرى أنه لا يمكن أن يترك تأديب النفس لعقـل صاحبه، فلا بد من التهذيب والتأديب والذي هو قسمان ؛ الأول أدب المواضعة والاصطلاح وله خصائص تتعلق بالكلام والصمت وبالصبر والجزع والمشورة وكتمان السر والمزاح والضحك والغيرة والفأل والمروءة، والثاني أدب الرياضـة والاستصلاح وله خصائص تتعلق بمجانبة الكبر والإعجـاب وحـسن الخلـق والحياء والحلم والغضب والصدق والكذب والحسد والمنافسة.

- د. محمد عثمان نجاتي: منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس:

نظرًا لأن الدراسات الإنسانية ومنها علم النفس قد نشأت في الغرب فقد كان للمادية أثرها في اختيار موضوعات البحث، وكذلك تفسير نتائجه، وكان علماء العالم الإسلامي قد درسوا في جامعات غربية فنقلوها إلى العالم الإسـلامي دون نقد أو تمحيص في ضوء المعايير الإسلامية، ولقد أصلت لذلك ثنائية التعليم بين مدني وديني، ولقد أدى ذلك إلى ظهـور مـشاكل في العـالم الإسـلامي وافتقـار الجامعات ومراكـز البحـوث إلى تنظـيم نـدوات ومـؤتمرات وإجـراء بحـوث للتأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية.

فيما يتعلق بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس فهو إقامتـه عـلى أسـس التـصور الإسلامي للإنسان بحيث تصبح موضوعاته ومفاهيمـه ونظرياتـه متفقـة مـع

مبادئ الإسلام بهدف الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان. أما خطوات منهج التأصيل فتتمثل في العمل المشترك بين فريق من علماء النفس وفريق من علماء الشريعة وأصول الفقه ويعملون وفقًا لخطة معينة تبدأ أولاً بالمسلمات وهي الإيمان بالله تعالى والإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر وبوحدة الحقيقة وبخلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح وأن الإنسان خير بطبيعته، وهو حر الاختيار والإرادة وأن القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان، وثانيا التمكن من علم النفس الحديث من خلال معرفة تاريخه ومناهجه وإسهاماته ونتائجه ونظرياته وموضوعاته البحثية. وثالثا التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية من خلال الاعتماد على ما تم التوصل إليه في الخطوة السابقة. ورابعا معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين من علماء الكلام والمتصوفة والفلاسفة. وخامسا نقد علم النفس في ضوء مبادئ الإسلام.

فيما يتعلق بإجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية فبالنسبة للدراسات النظرية فيجب دراسة بعض المفاهيم من وجهة نظر إسلامية مثل الشخصية السوية والصحة النفسية والإصلاح، ووضع نموذج إسلامي للإرشاد النفسي والعلاج النفسي. أما الدراسات الميدانية فيمكن أن تدرس العلاقة بين التدين والصحة النفسية والعلاقة بين التدين والجريمة وهكذا، ثم بعد ذلك تعقد الندوات والمؤتمرات العلمية، وأخيرًا يتم إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي.

- **د. محمد عودة محمد: بعض أشكال عصاب الوسواس القهري وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية:**

إن عصاب الوسواس القهري هو تسلط محتوى ذهني معين لا يقوى المريض على التخلص منه مما قد يؤدي إلى ظهور أعراض القلق والاكتئاب. ولقد أورد ابن الجوزية في كتابه إغاثة اللهفان ست حالات للوساوس القهرية ؛ الأولى وسواس الوضوء والثانية وسواس غسل الجنابة والثالثة وسواس اللجلجة والرابعة وسواس التبول والخامسة في تكبيرة الإحرام والسادسة في طهارة الثياب. أما الحالات الحديثة فهي خمس الأولى وسواس العبادة والثانية وسواس القذف والثالثة وسواس ذبح الابنة والرابعة وسواس القيامة والخامسة وسواس الجنس. هذه الوساوس تدور حول الشيطان والطهارة والنجاسة والصلاة والنية فيها فالشيطان له وظائف هي الوسوسة والخنس، أما الطهارة فتكون في المحيض والجنابة والثياب النجسة والرجس وقضاء الحاجة وتكون بالماء، أما الصلاة فالوسواس فيها تكون عن طريق الشيطان، وكذلك النية في الصلاة.

أما علاج عصاب الوسواس القهري عند ابن الجوزية فمن خلال الاتباع لا الابتداع والاتباع يكون للرسول وسؤال أهل الذكر والاستعاذة من الشيطان. أما علاج الوسواس القهري عند الغزالي فيكون عن طريق تزويد المريض بموقف الشرع وحثه على سلوك مسلك الرسول. أما العلاج السلوكي فيتمثل في العلاج العقلاني الانفعالي والعلاج بالتحكم الذاتي والعلاج بالتفسير والعلاج متعدد السبل. أما العلاج الطبي فيتمثل في استخدام أدوية معينة. أما

برنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري فيتمثل في تزويد المريض برأي الشرع ثم تحليل الأفكار غير المنطقية وتقوية الإرادة والتحذير من دور الشيطان وإبعاده عن مثيرات الوسواس وقراءة الآيات التي تخفف من عبء الآثام وتدريبه على التخلص من التوتر وتشتيت التركيز.

- د. محمد محروس محمد الشناوي: الإرشاد النفسي من منظور إسلامي:

المرشد النفسي المسلم عليه أن يعي أنه يتعامل مع نفس لها خصائصها ومع انحرافات ومشكلات لها أسبابها وأن للإنسان غاية هي عبادة الله ووظيفته الخلافة. ولقد فشلت نظريات الإرشاد النفسي الغربية بسبب تصوراتها الفلسفية ونظرتها للإنسان من زوايا مختلفة وإغفالها للجانب الروحي واعتمادها على الوضعية في صياغة معاييرها واعتمادها على الغموض في بعض جوانبها. فيما يتعلق بالمباحث الأساسية والأطر النظرية للإرشاد النفسي والعلاج النفسي في ضوء المنهج الإسلامي، فإن للإنسان خصائص منها أن الخير والشر في طبيعة الإنسان، وهو الكائن المكرم، وهو المخلوق المسئول والكائن المكلف ويتكون من روح وجسد. فيما يتعلق بنمو الشخصية وتطورها فإن الشخصية تتطور في ضوء العقيدة والشريعة، وتتكون بنيتها من خلال تفاعل النفس الأمارة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة، وأن سلوك الإنسان يقوم على أساس من دوافع تحرك هذا السلوك، وأن الشخصية هي على أنماط ثلاثة "مؤمنه - كافرة - منافقة"، وهذا المنهج يحدد سمات كل شخصية (سمات المؤمنين - سمات الكفار - سمات

المنافقين) ويهتم المنهج الإسلامي ببناء الشخصية على تحقيق العقيدة الـصحيحة والعمل الصالح.

فيما يتعلق باضطرابات الشخصية في ضوء المنهج الإسـلامي فهـي ترجـع إلى اضطرابات في التفكير أو في السلوك أو في الانفعالات، أما الإسلام فيرجعها إلى انحراف العقيدة وزيـغ العقـل واتبـاع الـشهوات وعـدم ضـبط الانفعـالات. والانحراف الأساسي هو انحراف العقيدة الذي يؤدي إلى انهيار البناء الشخصي ككل. فـالانحراف في العقيـدة يـؤدي إلى انحـراف في العبـادات وانحـراف في المعاملات. أما الإرشاد والعلاج النفسي فيقوم على عدد من الأسس منها قابلية السلوك للتعديل، وتلعب الجوانب العقلية الدور الأكبر في ذلك، وأن تصرفات الإنسان تقوم على أساس من الوعي والشعور، وأن المسئولية فردية وجماعية مع مراعاة مبدأ الفروق الفردية، وأن العلاج يكون بدافع من الـشخص ذاتـه فهـو علم ثم عمل، وتتنـوع طـرق الإرشـاد والعـلاج بتنـوع المواقـف والتـدرج في الأساليب وتخلق المرشد بخلق الإسلام، وهنـاك نـماذج للإرشـاد والعـلاج في الإسـلام منهـا نمـوذج العـلاج الأسري الإسـلامي ونمـوذج مخاطبـة العقـل والمشاعر ونمـوذج اسـتخدام التقـدم في العـلاج ونمـوذج اسـتخدام الـنماذج السلوكية ونموذج العبادات كعلاج نفسي ونموذج قوة الإرادة، وهناك صفات للمرشد هي العلم والمهارة والتدين والرفق ومراعاة المصلحة.

٢- نزار العاني: الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي: (سلسلة بحوث علمية إسلامية علم النفس "١٥") ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ٢٥٤ صفحة.

الباب الأول: مفاهيم أساسية:

أولاً: مفهوم النفس الإنسانية في التراث الإسلامي:

١/١ مفهوم النفس في التراث اليوناني:

لقد أكد فلاسفة اليونان على صعوبة تعريف النفس، فعلم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب أرسطو؛ ولذا فإنه يعرف النفس بأنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ويرى أفلاطون في جمهوريته أنها مزيج من العقل والجسم والبدن.

٢/١ مفهوم النفس في التراث الإسلامي:

لقد تأثر علماء المسلمين بالتراث اليوناني وأثروا في تعريفاته من خلال محاولتهم صبغه بالصبغة الإسلامية، وقد اختلفوا في أصل النفس فمنهم من قال بأزلية النفس وقدمها ومنهم من قال بأنها مخلوقة حادثة، وهناك من قال بأن النفس هي الروح وأن الروح أمر أخفاه الله سبحانه وتعالى عن عباده. ثم ظهرت ثنائية (الروح- البدن) مقابلة للثنائية اليونانية (البدن- النفس).

٣/١ طبيعة النفس الإنسانية في التراث الإسلامي:

هناك اختلاف بين طبيعة النفس والجسم والروح وعلاقتها بالحياة، فالنظام يرى أنها الروح، والجبائي يرى أن الروح هي الجسم وهي غير الحياة، ويرى

الجريري أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، ويـرى أبـو الهـذيل أن الـنفس معنى غير الروح، ويرى ابن القيم أن الإنسان هو البدن والروح معًا، ويرى ابن مسكويه أن النفس ناسوتية والروح لاهوتية ويقسم الـنفس إلى أمـارة ولوامـة ومطمئنة، أما ابن سينا فيرى أن الروح ليست بجسم بل هي جوهر.

ثانياً: مفاهيم القلب والعقل والدماغ:

يخلص الغزالي إلى أنها ألفاظ أربعة مترادفة تطلق على معنى واحـد، ويـرى أن الإرادة والقدرة والحواس جنود تخدم القلب، أما الماوردي فيجعل العقل بـدلًا من القلب ويضيف للعقل مصطلح الهوى كنقيض للعقل والعقل رقيب مجاهد للهوى، أما النيسابوري فيرى أن الجسم طائع للطبيعة والطبيعة طائعـة للـنفس والنفس طائعة للعقل والعقل طائع للباري تعالى، والعقـل عنـد الفـارابي عـلى أربعة أنماط: عقل بالقوة وعقل بالفعـل وعقـل مـستفاد وعقـل فعـال، ويـرى الكندي أن العقل قوة تستكمل بالمعقولات شيئًا فشيئًا، ويرى الإمام الترمـذي مفردات أخرى تتداخل مع القلب وهي الصدر والفـؤاد واللـب، أمـا شـهاب الدين الأبشيهي فيقسم العقل إلى غريزي أو فطري وعقل مكتسب، أما القلـب عند ابن القيم ففيه قوتان؛ قوة العلم والتمييـز وقـوة الإرادة وينقـسم إلى قلـب أجرد وقلب أغلف وقلب منكوس، ويرى ابن ظفر الـصقلي أن هنـاك صراعًـا دائمًا بين العقل والنفس.

أما الدماغ فيقسم الغزالي الدماغ إلى القوة القابلة لمدركات الحـواس الخمـسة والقوة المفكرة والذاكرة، أما ابن عربي فيقسم الـدماغ إلى مقدمـة مـسئولة عـن

الخيال ووسط مسئول عن الفكر ومؤخرة مسئولة عن الحفظ، وكذلك الشيرازي يرى ذلك، ويقسم ابن سينا الدماغ إلى مقدمة بها تجويف أول يتلقى مدركات الحواس الخمس والمؤخرة هي قوة الخيال والوسط وفيه القوة الوهمية والمؤخرة وفيها القوة الحافظة للذاكرة، وقد قسم إخوان الصفا الدماغ إلى مقدمة وهي القوة المتخيلة والوسط وهي القوة المفكرة والمؤخرة وفيها القوى الحافظة.

ثالثاً: مفهوم الشخصية الإنسانية ومدلولاته في التراث الإسلامي:

لقد غير الإسلام مفهوم "الشخص" من فرد ذائب في القبيلة إلى شخص مرتبط بالله عز وجل. بالنسبة للمعنى اللغوي للفظ "شخص" و"شخصية" في لسان العرب هو كل جسم له ارتفاع وظهور، أما الشخصية فهي مجموعة الصفات التي تميز الشخص عن غيره. أما في علم النفس فإن "الشخص" يعني الإنسان بمفرده وبكليته في ذات الوقت، أما الفرد فهو واحد فقط لا نظير له والذات هي نفس أو شخص. أما "امرؤ" فهو الإنسان وامرأة تأنيثها. أما لفظ إنسان فهو البشر والواحد "إنسي" والجمع "أناس" أما القرآن الكريم فقد خاطب الجنس البشري بلفظ إنسان وبشر وإنس وفرد ونفس؛ ولذلك فإن هذه الدراسة سوف تدور مع المفهوم مع تعدد المصطلحات.

رابعاً: اتجاهات مستخلصة لمفهوم الشخصية إسلاميا:

هناك اتجاهان رئيسيان للشخصية في المنظور الإسلامي، أولها الشخصية الوسطية المتوازنة فإن الإسلام ركز على مفاهيم النفس والروح والقلب والجسد والحياة، وعليه أن يحقق توازن بينها جميعًا، وهنا يتحقق الاعتدال والتوسط،

وثانيها الشخصية الكلية المكونة من الجسد الذي له مكوناته ولها حقوق، وكذلك العقل والقلب والوجدان، وذلك من خلال تحقيق توازن بين فرض العين وفرض الكفاية وبين الأنا والنحن وبين ما له وما عليه، وبالتالي تجسد الشخصية الثوابت المرجعية والمرتكزات الأساسية للتراث الإسلامي.

الباب الثاني: محددات الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي:

مقدمة:

يقسم علم النفس العوامل المؤثرة في الشخصية إلى عوامل وراثية وعوامل بيئية.

أولاً: الفطري والمكتسب في الشخصية الإنسانية:

الفطري هو الهيئة أو الوظيفة التي خلق الله الإنسان عليها، وهذا يشمل المشترك الإنساني، ولقد تحدثت بعض الأحاديث عن الجبلة والعرق الدساس إشارة للعوامل الوراثية، أما الأدب العربي فقد ذكرت الأشعار الشيم والطبع والغريزة، أما الجاحظ فيقسم الكائنات إلى نام وغير نام والنامي حيوان ونبات والحيوان فصيح وأعجم، أما الراغب الأصبهاني فيرى أن الإنسان قوة عقلية منبعثة من العقول العلوية وقوة جسمية تنتمي إلى المحسوسات السفلية، ويقسم إخوان الصفا الموجودات إلى جسمانية تدرك بالحواس وروحانية تدرك بالعقل، أما الغزالي فقد قسم المخلوقات إلى حيوان وغير حيوان والحيوان إلى مكلف وغير مكلف والمكلف إلى مؤمن وكافر، وابن الربيع والرازي يقسمان الخلق إلى

ملائكة وحيوان وجماد ونبات وإنسان، أما الفارابي فيصنف الإنسان إلى بهيمي وعبد وحر.

بالنسبة للنفس الإنسانية وقواها فيقسمها إخوان الصفا إلى نباتية شهوانية وحيوانية غضبية وإنسانية ناطقة، أما الكرماني فيقسمها إلى نامية وحسية وناطقة وغضبية، ويقسمها ابن القيم إلى سماوية علوية وغضبية وحيوانية شهوانية، وعند ابن سينا نباتية وحيوانية وإنسانية، أما الفارابي فهي قوة تتغذى بها وقوة حاسة وقوة متخيلة وقوة ناطقة، وعند أبي حيان التوحيدي فهي ناطقة وغضبية وشهوية، وعند ابن مسكويه ناطقة وسبعية وبهيمية، ويجعلها ابن الهيثم قوة التخيل وقوة الذكر وقوة الفكر، وهي عند ابن حزم قوة العقل وقوة الغرائز وعند الغزالي قوة تخيل وقوة الشهوة وقوة غضب وهي كذلك عند ابن الجوزي وابن عربي وابن النفيس أما التراقي فيقسمها إلى قوة إدراك وقوة تحريك، وهي عند يحيى بن عدي قوة شهوانية وقوة غضبية وقوة ناطقة، وكل هذا التقسيمات مستمدة من التقسيم القرآني الذي قسمها إلى الأمارة والمطمئنة واللوامة.

ثانياً: تصنيف الشخصية الإنسانية وسماتها المشتركة:

هناك اتجاهان؛ الأول الاتجاه العقائدي حيث يصنف أنماط الشخصية إلى مؤمن ومنافق وكافر، ولكل منها سمات وخصائص محددة يمكن ملاحظتها في سلوك الفرد. وهذه الصفات السلوكية ليست نمطية وملاصقة لشخص بعينه ولكن الشخصية الواحدة يمكن أن تتنقل بينها فهي حالة مؤقتة ليست دائمة، وربما تتميز بالثبات النسبي، أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الفلسفي الذي يحاول

أن يمزج بين الجبلة والسلوك الناجم عنهـا، فالجـاحظ يتحـدث عـن الأمزجـة السوداوية والبلغمية والصفراوية والدموية، أما شمس الـدين الـذهبي فيراهـا مزاج حار وبارد ورطب ويابس، أما ابن سينا فيرى أن المزاج تفاعل بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أما الرازي فيضيف مـصطلح الأمزجـة المركبـة: حار يابس - حار رطب - بارد يابس - بارد رطب.

أما السمات الشخصية فهي البناءات الداخلية الموجهة لسلوك الفرد بشيء من الثبات والخاصية، وقد تم تقسيمها إلى عامة وفردية، ومركزيـة وثانويـة. ولقـد حدد Eysenck أبعاد تنتظم تحتها السمات وهي البعد المعرفي والخلقي والوجداني والجسمي، أما Cattel فقد قسمها إلى سـمات سـطحية وسـمات مـصدرية. أمـا القرآن الكريم فقد وصف الإنسان بعمومه بأنه خلـق هلوعًـا جـذوعا جهـولا ظلوما ضعيفا قتورا عجولا كفـورا يئوسـا كفـورا كفـارًا كادحـا وغيرهـا مـن الصفات العامة مع تميز كل صنف (مؤمن - منافق - كافر) بـصفات تميـزه عـن الآخرين. أما علماء المسلمين، فابن المقفع يذكر أن الإنسان قد تميز عن الحيـوان بالحكمة والعقل والعفة والعدل، والفارابي يجعل الخاصية الاجتماعية للإنـسان فطرة، أما المحاسبي فيرى أن الإنسان يتميز بعقله، أما ابن أبي الربيـع فـيرى أن كمال الإنسان في أربعة: الحكمة، العفة، الشجاعة، العدالة، وكذلك الـشيرازي، أما ابن حزم فيجعل صفات الإنسان أربعة متقابلة: العدل مقابل الجور، النجدة مقابل الجبن، الفهم مقابل الجهل، الجود مقابل الـشح، أمـا ابـن القـيم فيـذكر صفات إيجابية وهي: الشجاعة، الغيرة، العدل، الجود، وأخـرى سـلبية وهـي:

الغضب، الحرص، الشهوة، الحسد، أما ابن شطا الدمياطي فيذكر ١٨ فضيلة في مقابل ١٢ رذيلة، أما يحيى بن عدي فيذكر ٢٣ فضيلة و٢٠ رذيلة، ويذكر ابن مسكويه خمس فضائل تتوزع على طرفي كل منها رذيلتان: الحكمة طرفاها السفه والبله، العفة طرفاها الشره وخمود الشهوة، الشجاعة طرفاها الجبن والتهور، السخاء طرفاه التبذير والتقتير، العدالة طرفاها الظلم والانظلام، أما الغزالي فيذكر قائمة تضم ٢١ سمة تدل على حسن الخلق، ثم يختار عشر سمات أخرى سماها المنجيات وعشر سمات أخرى سماها المهلكات، أما ابن عربي فيذكر قائمة مكونة من ٢١ سمة إيجابية مقابل ٢٣ سمة سلبية، أما شهاب الدين الأبشيهي فيذكر قائمة تضم ٢٨ سمة للمحاسن مقابل ١١ سمة للمساوئ.

بالنسبة للسمات المجموعية القومية فإن Henry Morray فإنه يقدم شكلا يقسمه إلى ثلاث مساحات؛ الأولى سمات يشترك فيها جميع الناس، والثانية سمات يشترك فيها بعض الناس، والثالثة سمات يتميز بها الفرد نفسه. فالسمات التي يشترك فيها البعض هي المجموعية أو القومية ليس بالمعنى السياسي ولكن بمعنى خضوعهم لظروف متشابهة، وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم عند ذكره للأقوام (قوم نوح، وعاد، وثمود / بني إسرائيل والنصارى) كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يذكر أقواما بأعيانهم وأهل اليمن، وضم الشعر العربي والأدب العربي وصفًا لأقوام بعينهم حتى إننا لنجد كتبا تخصصت في وصف أهل الأمصار والأفكار مثل تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لابن بطوطة. فيما يتعلق بالسمات الفردية فهي تمثل المساحة الأكبر في سمات

الشخصية، فالفرد شخصية متفردة غير قابلة للتكرار، ويرجع ابن عدي ذلك إلى تفرد النفس حيث إنها غير قابلة للاستنساخ، ومثله نجد ابن عربي وابـن سـينا، أما الرازي فيرجع الاختلاف إلى النفس والتربة. أما القرآن الكريم فهو يتعرض لهذه القضية، فقد ميز الله عن مخلوقاته كما وصف أنبياءه كل بصفاته المميزة لـه، وكذلك أعطى لكل ملك من الملائكة سمات تميزه واصطفى مـن البـشر ذراري بأكملها واصطفى مريم من الناس ووصف فرعون بالطغيان وفرق بين الفئات العمومية، وكذلك ميز حديث رسول الله بين أقوام ووصـف أشـخاص بـصفة خاصة. أما علماء المسلمين فنجـد الراغـب الأصـبهاني يرجـع الاخـتلاف إلى اختلاف في الأمزجة والخلقة وأحوال الوالدين في الصلاح والفساد وغير ذلك، أما ابن سينا فيرجع الاختلاف إلى اختلاف في الأمزجـة، أمـا الفـارابي فيرجـع الاختلاف بين الذكر والأنثى يرجع إلى الحالة الانفعالية والعاطفية.

وعند استعراض سمات كل فرد نجد هناك تحديدا لكل فئة، فابن المقفع يـرى أن الملوك ثلاثة: ملك دين وملك حـزم وملـك هـوى. أمـا الخرائطـي فيـصفه بالحليم والسيد، أما أبو حيان التوحيدي فينقل عن معاوية بن أبي سفيان أنه ذكر صفات سلبية يجب أن يتخلى عنها الملك وهي الكذب والبخل والحسد والجبن، أما الماوردي فيضع شروطًـا معتـبرة للإمامـة وهـي العلـم والعدالـة وسـلامة الحواس وسداد الرأي والشجاعة. فيما يتعلق بعلاقة الشخـصية بـأطوار النمـو الإنساني فالأدبيات الإسلامية والمصادر الإسلامية تحدد أطـوارا ثلاثـة؛ الأول طور حاصل الولادة، والثاني طور ما قبـل التكليـف، والثالـث طـور مـا بعـد

التكليف والذي يليه حياة البرزخ ثم حياة الآخرة، فالقرآن فصلها ثم إن علماء المسلمين تحدثوا عنها، فالجاحظ تحدث عن علامات البلوغ وابن جزار القيرواني تحدث عن مسيرة الطفل من ميلاده حتى بداية التكليف، أما الكرماني فيتحدث عن مراحل النمو السبعة وعلاقتها بأنواع قوى النفس الإنسانية (النطفة - النامية، العلقة - الحسية، المضغة - المتخيلة، العظام - الناطقة، اللحم - العاقلة، الخلق الآخر - المبعث الثاني، السلالة - المزاج) أما الراغب الأصبهاني فيتحدث كذلك عن الأطوار السبعة، ويقسم الرازي مراحل النمو إلى سن النمو وسن الوقوف وسن الكهولة وسن الشيخوخة، ويتحدث ابن قيم الجوزية عن أطوار النمو منذ النطفة حتى دخول الجنة أو النار، أما إخوان الصفا فقد ربطوا بين مراحل النمو ووسائل تحصيل المعارف، فعن طريق الحواس تبدأ مرحلة الصبا وعن طريق العقل تبدأ مرحلة البلوغ وعن طريق البرهان يتفرد بها مجموعة من العلماء.

فيما يتعلق بالدوافع الإنسانية في التراث الإسلامي فإن علم النفس الحديث قسم الدوافع إلى شعورية ولا شعورية، ودوافع فطرية ومكتسبة، وهناك تداخل الدوافع والحاجات. أما التراث الإسلامي فقد عبر عنها القرآن بلفظ (زين) للناس وأجملها في الآية رقم ١٤ من سورة آل عمران وحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - يجملها في طول الأمل وحب الدنيا. أما الحاجات الفطرية فقد دعا القرآن والحديث إلى التعامل باعتدال معها. أما الإمام الغزالي فيتحدث عن الميول ويقسمها إلى ميول بهيمية وميول شيطانية وميول ربوبية ويقسم القلوب

إلى ثلاثة: قلب معمر بالتقوى وقلب مشحون بالهوى وقلب متردد بين الخير والشر، أما الجنيد البغدادي فيرى أن البواعث تنتج عنها خواطر وقسمها إلى خاطر شيطاني وخاطر نفساني وخاطر رباني، ويرى ابن القيم أن هناك صراعها بين باعث العقل والدين وباعث الهوى والنفس. أما فيما يتعلق ببواعث الشهوات والهوى واللذات فالرازي يرى أن اللذات إنما هي وقع الآلام والعودة للحالة الطبيعية، ويرتب إخوان الصفا الشهوات فيضعون في أسفلها النباتية ثم الحيوانية وأعلاها الناطقة، أما الماوردي فيرى أن الهوى مرتبط بالمعتقدات والآراء واللذات مرتبطة بالحاسة. وكل من الترمذي وابن الهيثم يرتب اللذات حسب ترتيب آية ١٤ من سورة آل عمران، وابن الجوزي يقسمها إلى حسي وعقلي، ويرى ابن مسكويه أن محبة اللذات والراحات طبيعية للإنسان.

الباب الثالث: استواء الشخصية الإنسانية وانحرافها في التراث الإسلامي:

مقدمة:

تتمثل منهجية الإسلام في بناء الشخصية بأبعادها بشكل شمولي متكامل في توضيح أنشطة الحياة اليومية بصورة أوامر ونواهٍ وربط تلك الأوامر والنواهي بالثواب والعقاب سواء في الدنيا أو الآخرة، وبالتالي سوف تبتعد هذه الشخصية عن الفصام والتعارض والتناقض، فهذا المنهج يحول الفرد إلى مكيف للغرائز وموجه للميول من خلال العزيمة، وفيما يلي عرض لأهم أبعاد هذه الجوانب.

أولاً: صحة النفس وصحة القلب وعللهما:

لقد رأى علماء المسلمين المرض النفسي على أنه نتاج طاعة الهوى، فالغزالي يرى أن الصحة النفسية تتحقق للفرد من خلال تحقيق التوازن بين بواعث نفسه، أما ابن سينا فيعتقد أن الإيمان بالله هو باب السكينة الذي تصاغ فيه تلك النفس المطمئنة وأن العوامل النفسية لها تأثير على الحالة الجسمية، وهذا أيضًا رأي الرازي، ويرى ابن مسكويه أن النفس متعلقة بالبدن وتتغير بتغيره من حيث الصحة والمرض، ويرى ابن قيم الجوزية أن أمراض النفس هي أمراض القلب وأنه ملك الأعضاء يتصرف فيها كما يشاء ويقسم القلوب إلى سليم وميت وسقيم وأن القرآن قد تضمن أدوية وعلاجات للقلب من كل أمراضه، أما الماوردي وابن مسكويه فيريان أن الصحة النفسية للفرد مرتبطة بكمال عقله، ويرى أبو زيد البلخي أن صحة النفس تحدث عندما تكون قواها ساكنة بأن تصان عن الأعراض الخارجية وعن الأعراض الداخلية، أما شمس الدين الذهبي فيربط بين صحة الجسم وصحة النفس، ويرى أبو حيان التوحيدي أن مرض النفس يكون على أربعة أوجه وعلاجها يكون من خلال التقوى والعبادات، ويرى الراغب الأصبهاني أن مرض النفس يكون في رذيلتها وبعدها عن الفضيلة.

ثانياً: صحة الجسم من الأمراض النفسية وانحرافات الشخصية:

لقد ذكرت الأمراض النفسية في أحاديث الرسول، وكذلك ذكرها عمر بن الخطاب: أما علماء المسلمين فيضيف البلخي الأمراض النفسية إلى القلق

والوسواس والحزن ويرجع الوسواس إلى المرأة السوداء ويعطي علامات جسمية ظاهرة للوسواس، ويرجع أسبابه إلى داخلية وخارجية. أما ابن حبيب النيسابوري فيركز على الجنون وضروبه فيعطي مرادفات له مثل الأحمق والمعتوه والأخرق وغيرها ويرجع أسباب الجنون إلى أن صاحبه قد اعتقد بدعة وارتكب كبيرة فيدركه شؤمها ومنهم من يجن خوفًا من الله، أما ابن الجوزي فيتحدث عن الحمقى وأن لهم خصائص جسمية وشخصية وسلوكية، أما ابن أبي أصيبعة فيتحدث عن الصرع والوسواس والشكل الهستيري والإدمان والغضب والغيظ، وأما ابن قيم الجوزية فيعتبر الحسد من مرض القلوب والعشق والشهوة مرض نفساني، ويذكر كذلك مرض الشك والارتياب كأمراض نفسية، وكذلك الحزن والهم والخوف ويرى أن العلاج من كل هذه الأمراض يكون عن طريق النفوس، ويجعل ابن أبي حجلة مراتب للعشق تسير بالإنسان نحو الأسوأ حتى تصل به إلى الجنون، أما الرازي وابن مسكويه فيريان أن اللذات والراحات طبيعية للإنسان. أما التراقي فيعرف الأمراض النفسانية بأنها انحراف بالزيادة أو النقصان عن الاعتدال وأسبابها إما جسمية أو نتيجة لمزاولة الأعمال المزرية ويصنفها على قوى النفس الثلاثة (العاقلة - الغضبية - الشهوية) أما ابن سينا فإنه يقدم تفصيلًا دقيقًا لها فمثلا المانخوليا يعرفها بأنها الحالة التي تتغير فيها الظنون والفكر عن الحالة الطبيعية وسببها المزاج السوداوي ويتكلم عن أطوارها وتطورها.

ثالثاً: المنهج الوقائي الإسلامي من المرض والانحراف النفسي:

يقوم المنهج الإسلامي على مبدأ الوقاية ووضع خطوط دفاع تمنع المرض وتتقدم، وذلك عن طريق تحرير الإنسان من عقدة الذنب، وذلك من خلال بيان أن الخطيئة جبلة في النفس الإنسانية وأن الشعور بها صفة ملازمة للإنسان، وبالتالي تمثل التوبة مفتاح تخطي هذه الخطيئة؛ ولذلك فتح باب التوبة على مصراعيه، وإذا تاب الإنسان فإن ذنبه سيتحول إلى حسنة، وكذلك الفرد ليس مسئولًا عن ذنوب الآخرين. ويعتمد المنهج الوقائي أيضًا على تحجيم أثر الضغوط النفسية، وذلك من خلال التوبة والتوكل والرضا والصبر كمفاتيح لحل الأزمات النفسية، فالكندي يحدد عشر وصايا تعمل على تخفيف الضغوط النفسية، أما البلخي فيرى أن عدم التفكير فيما يحدث يزيل أسباب الخوف والفزع، ويرى ابن حزم أن أشد آلام الناس هو الخوف والهم والمرض والفقر، ويمكن علاجها من خلال رياضة النفس وتذكيرها بنقائصها، أما الغزالي فيتحدث عن العقبات التي توضع أمام الإنسان وهي عقبة العلم وعقبة التوبة وعقبة الدنيا والخلق والشيطان والنفس ويمكن التغلب عليها بالتوكل على الله والتفويض إلى الله والصبر والرضا، ويمكن تحديد الضغوط الرئيسية النفسية في الخوف من الموت وسببه حب الدنيا وأن راحة المؤمن تتمثل في لقاء الله، وكذلك الخوف من المرض حيث جعله الله نوعًا من الابتلاء، ويمكن علاجه بالتوبة والتوكل والإنابة، وكذلك الخوف من انقطاع الرزق أو قلته، وهنا يكون المطلوب الأخذ بأسباب الرزق ثم التوكل عليه، وكذلك الخوف من وقوع

مصيبة أو كارثة بالإنسان، وقد حصن الإسلام المسلم من هذا الخوف من خلال إيمانه بالقضاء والقدر وجعل المصيبة والابتلاء أحد معالم حب الله للعبد، وكذلك الخوف من فقد المنصب أو المركز، وعالج الإسلام ذلك بأن هون على المسلم الدنيا بأكملها، وكذلك الخوف من الخطيئة والشعور بالذنب، ولقد عالج الإسلام ذلك بأن فتح باب التوبة على مصراعيه.

رابعاً: المنهج الإسلامي لتربية النفس وتقويمها:

يتمثل المنهج الإسلامي في تربية النفس على الاستقامة؛ ولذلك يركز علماء الإسلام على تربية النفس من خلال تنمية الإرادة وتربية العادة، ويقدم ابن القيم خمس مراحل لتربية العادة وهي دفع الخطرة وإلا صارت شهوة وإلا صارت عزيمة وإلا صارت فعلًا ثم أصبحت عادة. أما الغزالي فيرجع حسن الخلق إلى الاعتدال، والذي يحدث بجود إلهي وكمال نظري واكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة، ويضع ابن عربي سبع خصال تسلم الفرد من الهوى والشهوة ليتصف بصفات الكمال، ويرى الراغب الأصبهاني أن اكتساب الخلق المحمود يكون بطهارة النفس والتي تطهر من خلال هجر الآثام وإتيان العبادات ومجاهدة الهوى والرضا بقضاء الله، أما أبو حيان التوحيدي فيضع تدرجًا يبدأ بحياة التدين وينتهي بحياة الكمال لكسب حسن الخلق، ويرى ابن الجزار القيرواني أن التأديب ينقل الصبي من الطبع المذموم إلى الطبع المحمود، ويضع الصوفية مقامات تصل بالفرد إلى كمال الخلق وهي مقام الورع ومقام الزهد ومقام الفقر ومقام الصبر ومقام التوكل ومقام الرضا.

ولقد برز في هذا المنهج العديد من المفاهيم وأهمها العادة والإرادة. بالنسبة للعادة فيعرفها ابن سينا بأنها تكرار فعل الشيء الواحد مرارًا كثيرة زمانا طويلًا في أوقات متقاربة، ويعرفها ابن مسكويه بأنها حالة للنفس داعية لها من غير فكر ولا روية، ويرى الحضرمي أن تحرير الإنسان من العادة السيئة يمكن أن يتم عن طريق تدريب الإنسان على العادة الجميلة ويروض نفسه عليها. بالنسبة للإرادة فالإرادة هي امتلاك القدرة على الفعل، ويرى الجنيد البغدادي أن الإنسان يعتقد الشيء ثم يعزم عليه ثم يريده، ويرى الفارابي أن الإرادة تتكون من اجتماع القوة النزوعية والعقل الإنساني، ويعتقد الغزالي أن الإرادة سلوك في طريق الله.

الباب الرابع: هل من نظرية أو نظريات للشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي:

من الصعب أن نجد ما يمكن أن نسميه نظرية في الشخصية الإنسانية عند علماء المسلمين بمفهوم الشمولية والإحاطة، ولكن نجد بعض العلماء قد تناولوا الشخصية الإنسانية بشيء من الشمول مثل ابن جزار القيرواني الذي رسم إطارًا نظريًا متكاملًا لتنشئة الطفل وتربيته وتأديبه، وكذلك ابن قيم الجوزية فقد قدم إطارًا نظريًا شاملًا محددًا لمراحل النمو الإنساني، أما ابن سينا فقد قدم ما هو أقرب إلى النظرية الشاملة فقسم النفس من حيث قواها إلى نباتية، وحيوانية، وإنسانية، وأعطى لكل قوة وظائفها ولم يخلط بين الإنسان وغيره من الكائنات، وشمل في هذا الإطار النمو والإدراك. أما الغزالي فقد قسم القوى إلى قوى حيوانية وقوى إنسانية ووضح الإدراك في كل من هذه القوى ومكانته ووظائفه.

المحور السابع:

علم أصول الفقه والحركات

الإصلاحية وعلوم أخرى

أولاً: علم أصول الفقه:

١- إبراهيم عقلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية: (سلسلة الرسائل الجامعية) (إسلامية المعرفة) ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م. ٤١٨ صفحة.

من الذين ساروا على ضوء منهج أصيل متكامل في أبحاثهم شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية الذي حمل لواء المنهج السني وعمل على إيضاح معالمه وتقرير قواعده.

الباب الأول: ابن تيمية ؛ عهده حياته – دعوته- منهجه.

الفصل الأول: عصر ابن تيمية:

يعتبر ابن تيمية من المصلحين الذين خرجوا عن الإلف والعادة ومسايرة الرأي العام فانتقد الأسس الفكرية الفاسدة والمسلمات المتواضعة عليها ويكشف العيوب الكامنة في تاريخ الأمة، ويبين المنهج الصحيح في الإصلاح، لقد عاش ابن تيمية في العصر المملوكي الأول، فبعد تخريب بغداد على أيدي التتار انتقلت الحركة العلمية إلى دمشق والقاهرة، حيث قامت المساجد بدور مهم في تدريس العلوم الشرعية كالتفسير والقراءات والحديث والفقه، أما المدارس فقد أنشأ المماليك المدارس وأشهرها العادلية الكبرى والظاهرية بالشام والصلاحية

والكاملية بمصر، هذا بالإضافة إلى الخوانق والربط لفقراء الصوفية، وفي هذه الفترة ظهرت الكثير من المؤلفات، لكنها كانت سطحية وقليلة الأفكار، وذلك لغلبة التقليد والتعصب المذهبي السائد، ولقد حظيت العلوم النقلية مثل التفسير والحديث والقراءات والفقه والنصوص بحظ وافر، أما العلوم العقلية فكان الاهتمام بها ضعيفا مثل علم الكلام والمنطق، ولم يتناول أحدا يذكر الفلسفة. ولقد ساد الحياة الفكرية والمذهبية تياران، السني والشيعي، فالسنة كانوا أتباع الأشاعرة والحنابلة في العقيدة وأتباع المذاهب الأربعة في الفقه والشيعة تأثروا بالمعتزلة في العقائد وبالجعفرية في الفقه. بالنسبة للحالة الاجتماعية فقد كان الناس من قوميات مختلفة في مصر والشام نتيجة لفرارهم من التتار، وتولى المماليك الأمور الذين احتكموا لقوانين جنكيز خان في العوائد والأمور الجنائية، مما أدى إلى انتشار الانحلال الخلقي وكثر المكر والدسائس، فانتشر التصوف البدعي.

ولقد تأثرت الحالة الاقتصادية بهذا الوضع الفاسد، وقد عهد السلاطين إلى أخذ المكوس من الناس بدون وجه حق. أما العلماء فقد قاموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فحاربوا البدع والعادات القبيحات ونصحوا الحكام. ولقد حظي العلماء بمهابة بسبب ترفع هؤلاء عن السعي وراء حكام الدنيا، وكذلك إحساس المماليك بالدنو جعلهم يطيعون العلماء، أما الناحية السياسية فقد شهد العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري اكتساح التتار للبلاد الإسلامية والقضاء على الخلافة العباسية، لقد شعر المسلمون بالحاجة إلى

مواجهة الخطر، فقامت دولة المماليك بهذا الدور، وهم من استولوا على الحكم من الدولة الأيوبية، وعندما تولى سيف الدين قطز الأمر تمكن من رد التتار في عين جالوت عام ٦٥٨هـ وتوحدت مصر والشام تحت حكم المماليك، وبعده قام الظاهر بيبرس باستجلاب أحد بني العباس الذين نجوا من الموت، وأخذ له البيعة باعتباره خليفة ونقل الخلافة للقاهرة، لكنها كانت شكلية، حيث كان الملك هو الحاكم الفعلي ثم الأمراء، إلا أن فترات مملكتهم كانت مضطربة بسبب الدسائس والمؤامرات السرية ضد بعضهم البعض، أما مواجهة الصليبيين والتتار فقد تمكن الصليبيون من بعض المناطق التي طردهم منها صلاح الدين، لكن الظاهر بيبرس استطاع طرد الصليبيين من بلاد الشام مرة أخرى، أما التتار فقد طردهم سيف الدين قطز من مصر والشام بعد هزيمتهم في عين جالوت عام ٦٥٨هـ.

الفصل الثاني: ابن تيمية، ودعوته ومنهجه:

ولد ابن تيمية عام ٦٦١هـ وكان في صباه مهتمًا بالعلم وتلقى العلم على يد والده وأكثر من مائتين من العلماء، فحفظ القرآن وتلقى الفقه الحنبلي، وقرأ العربية وأسمع الحديث واهتم بالتفسير، وذلك بسبب ذكائه الحاد وذاكرته القوية، وقد قاده هذا إلى مراجعة تراث السابقين وغربلته في ضوء صحيح المنقول وصريح المعقول، ولقد شهد له معاصروه ببلوغ الغاية من العلوم، وقد جاهد الباطل بلسانه كما جاهده بيده، وقد امتحنوه في عقيدته فتبين أن معتقده سلفي جيد ولكنهم كادوا له حتى زجوه بالسجن، وخرج منه عام ٧٠٧هـ وعاد

إلى نشر العلم وبيان مذهب السلف، ثم سجن مرة ثانية عام ٧٢٠هـ لمدة خمس أشهر وعام ٧٢٦هـ تم حبسه بسجن القلعة حتى وافته المنية. كان محور دعوته الإصلاحية يدور حول الكتاب والسنة واقتفاء منهج السلف الصالح حيث سعى إلى تجديد أصول العقيدة لأن ذلك أساس العمل في المنهج الإسلامي، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد الفقهي على قواعد أهل الحديث لا سيما الإمام أحمد فكان مدار الاجتهاد عنده على النص، أما الإصلاح الاجتماعي عنده فقد دار حول محاربة التيارات المنحرفة التي أفسدت عقائد المسلمين وغيرت عاداتهم الاجتماعية وسلوكهم، أما الإصلاح السياسي فكان يرى أن تمكن الأعداء من رقاب العباد كان بسبب شيوع الإلحاد والنفاق والبدع، وللتخلص من ذلك اهتم بالدعوة إلى التمسك بدين الإسلام وتطبيق شرائعه لتحقيق وحدة المسلمين والتي لا تتم إلا بقيام الحكام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة العدل والمحافظة على بيضة الإسلام، ولقد نقده معاصروه بسبب الخلاف المذهبي وطبيعته الحادة وقلة مداراته ومجاملاته، وقد كان خصومه يحسدونه ويتخذون هذا الموقف نتيجة للجهل والظلم. أما منهجه فإنه اقتنع بصحة المنهج السلفي وقواعده التي هي الاعتداد بنصوص الوحي وتقديم النقل على العقل ومنع التعارض والكف عن التأويل، وقد ظهرت سعة اطلاعه ومعرفته الموسوعية في تأليفه للكتب التي لم تقتصر على موضوع واحد حيث كان يجمع بين طريقة المحدثين والمفسرين واللغويين والنحويين، وكذلك طريقة المتكلمين والمناطقة، أما طريقته في عرض أقوال الخصوم وآرائهم فغلب عليه الدقة والأمانة.

الباب الثاني: منهج ابن تميمة في الاحتجاج باللغة:

الفصل الأول: اللغة بين الوضع والاصطلاح:

اللغة وعاء للمضامين المنقولة وهي من النقليات، ولقد انتقد ابن تميمة أن تكون اللغة في الأصل قد اتفق عليها مجموعة من العقلاء وإنما اللغة إلهام من الله مع نفي أن تكون كل اللغات منقولة عن آدم، فالوحي يؤيد ذلك والإلهام لا يتنافى مع التوقيف، بالنسبة للوضع فقد أنكر ابن تيمية أن تكون العرب قد اتفقت ابتداء على وضع ألفاظ معينة للمعاني تم استعمالها فيها وفي غيرها على سبيل المجاز؛ لذلك يرى أن ما تحدثت به العرب سليقة يجوز أن يحتج به في تفسير كلام الله ورسوله، وهناك شروط لازمة لتحديد المعنى المراد أهمها معرفة عادة المتكلم في الخطاب ومعرفة السياق الذي ورد فيه اللفظ وأن اتخاذ النصوص الشرعية الأصل نتج عنه تفسير خاطئ لمراد الشارع؛ لذلك كان ابن تيمية لا يقبل مصطلحًا من إجمالي المصطلحات، فالعبرة بالمعاني لا بالمباني؛ ولذلك نقد ابن تيمية المتكلمين لاستعمالهم الألفاظ المجملة والمشتبهة؛ لأن هناك عيب من استعمال ألفاظ لغة أخرى طالما أن المعاني واضحة؛ لذلك فالشارع حرص على مخاطبة العرب بالألفاظ التي استعملها في معناها اللغوي، ولكن قيدها بما يوافق مراده، فالصلاة كانت دعاء عاما فخصها الشارع بدعاء معين وبشعائر معينة واجبة.

الفصل الثاني: اللغة بين الحقيقة والمجاز:

الحقيقة عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين هي استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وقد أنكر ابن تيمية وجود المجاز

في القرآن واللغة، أما ظهور استخدام المجاز فكان على يد الجاحظ وابن قتيبة في القرن الثالث، ثم أخذ معناه الاصطلاحي على يد الجرجاني، وقد استعمله الأقدمون بمعنى التوسع في اللغة، وتوسع المتأخرون فاعتبروه بمعنى تجاوز اللفظ لما وضع له من معنى إلى معنى آخر، وهذا دفع بعضهم إلى القول بأن المجاز ما صح نفيه والحقيقة لا يصح نفيها، والحقيقة ثلاثة أقسام؛ لغوية وشرعية وعرفية؛ والعرف هو الذي يتحكم في جعل المعنى حقيقي أو مجاز، والحقيقة هي التي تطلق على المعنى دون تقيد، وإذا قيدت صارت مجازًا، ويرى ابن تيمية أن التجريد المطلق لا وجود له في الواقع اللغوي، وبالتالي لا يوجد مجاز، فالعرب تطلق الكلام على الجملة المفيدة، أما إطلاق الكلمة على الاسم أو الفعل أو الحرف وحده فهذا من اصطلاح النحاة، وبهذا لا تخلو جميع الألفاظ من القرائن، أما بالنسبة للاشتراك والتواطؤ في الأسماء فإذا اتفق المسميان من كل وجه كان ذلك التماثل، وإذا اشتركا في اللفظ والمعنى مع وجود التفاضل بينهما سمي ذلك بالتواطؤ، وإذا اشتركا في المعنى مع اختلاف اللفظ كان ذلك هو الترادف، وإذا اتفقا في اللفظ فقط مع تباين المعنى كان الاشتراك لفظيًا، وقد اختلف الناس في الأسماء المتواطئة والمشتركة فإن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي إما أن تكون المشابهة وهي الاستعارة وإما غيرها وهي المجاز المرسل، ويمكن أن نخلص إلى أن إطلاق المجاز بالمعنى الذي تواضع عليه المتأخرون يشعر بنفي حقيقة ما أول عليه اللفظ، أما النافون للمجاز فقد وقعوا في محذورين، الأول إلغاء الوضع واعتبار إطلاق اللفظ الواحد على المسميات المتنوعة هو نفس

المعنى فصارت الحقائق المتنوعة كالحقيقة الواحدة، خلاصة ذلك أنه لابن تيمية رأيان؛ الأول القول بالمجاز والثاني نفي المجاز والقول بالمجاز هو رأيه العلمي، ولكي نخرج من هذا التناقض بين الرأيين فيمكن القول بأن الحقيقة هي حقيقة نسبية والمجاز لا ينبغي تفسيره على أساس أنه مقابل للحقيقة، بل على أساس أنه مكمل لها وموسع للمعنى المتعارف عليه.

الفصل الثالث: موقف ابن تيمية من التأويل:

التأويل في لغة القرآن هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، أما عند ابن تيمية فهو على خلاف رأي الجمهور، فيرى أنه في لغة القرآن والسنة وكلام السلف قد ورد بمعنيين؛ أحدهما الحقيقة الخارجية التي يصير إليها الكلام، والآخر تفسير الكلام وبيان المراد منه، فمعنى التأويل في اللغة هي العود والرجوع والمصير والتفسير وصرف الكلام عن الظاهر الراجح إلى المعنى المرجوح، إن ابن تيمية في تفسيره لمعنى التأويل قد التزم بما قاله أهل اللغة وأهل التفسير، إن ظهور مفهوم التأويل له علاقة بظهور المجاز، وقد ظهر بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وسبب ذلك هو كثرة الخوض في آيات الصفات والقدر وغيرها، فظهور التأويل كان بسبب اختلاف فرق المتكلمين الذين سماهم ابن تيمية بأهل التضليل والتجهيل وأهل التحريف والتأويل وأهل الوهم والتخيل، ويشتركون جميعًا في القول بأن الرسول لم يبين المقصود من خطاب الشارع، وقد رجح ابن تيمية القولين القائلين بأن علم تأويل المتشابه يكون لله وحده وعلم تأويل المتشابه ككل لله وللراسخين في العلم ذلك لأن

القراءتين صحيحتان، بالنسبة لقضية المحكم والمتشابه فقد ذكر ابن تيمية ثلاثـة أنواع للمتشابه وهي التشابه العام الذي يضم جميع آيات القرآن والتشابه الخاص الذي يختص ببعض الآيات والتشابه الإضافي الذي يكون متـشابهًا عنـد بعـض الناس، وهو عند العلماء غير متشابه، لقد اختلف علماء الـسلف حـول المحكـم والمتشابه إلى خمسة أوجه، منها أن المحكم هو الناسـخ والمتـشابه هـو المنـسوخ، ومنها المحكم ما لم يحتمل إلا وجها واحدا ولا يسع غيره، والمتـشابه مـا يحتمـل أوجه، ومنها المحكم وهو الذي لا يحتاج إلى بيان، والمتشابه هو ما يحتاج إلى بيان، أما نظرية ابن تيمية في التأويـل فإنـه يـرى أن مـنهج الـسلف أحـق بالـصواب والحكمة والسلامة لكمال عقولهم وسداد رأيهم وسلامة طريقتهم في لغة الكتاب والسنة، فمنهم من رأى المرور على الـصفات كـما جـاءت مـن غـير زيـادة ولا نقصان، أما منهجه عن التأويل فكان يتصف بمراعاة أن يكون اللفظ قد وضـع للمعنى المقصود في لسان العرب، وأن يكون المتكلم قصده في ذلك السياق مـع ملاحظة القيود اللاحقة للفظ.

الباب الثالث: الاحتجاج بالنقل في إطار منهج ابن تيمية:

يعتمد ابن تيمية على النقل باعتباره أهم مصدر للمعرفة الصحيحة وأهـم أداة لتقويم الأفكار والمعارف، والنقل هو النقل الثابت عن الشارع المعـصوم، فهـو يقدم الدليل النقلي على الدليل العقلي باعتبار أن الـدليل الـنقلي أقـوى، فالعقـل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح، وهناك مسائل استقل بها النقل، فطريقة القرآن في عرض قضايا الدين أصولًا وفروعًا جاءت وافية بالمقصود ومـشتملة

على أفـضل المنـاهج في بيـان الحـق سـواء في المـسائل أو في الـدلائل، وكـذلك الحديث.

الفصل الأول: منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم:

يرى ابن تيمية أن كلام الله ينبغي أن يتخذ عمدة في تلقي الحقائق إذ هو مصدر كل حق ومرجع في تفسير القضايا ومقياس للآراء الـصائبة ومفـرق بـين الحـق والباطل، لقد دفع التعسف في تأويل كتاب الله ابن تيمية إلى الاهتمام بالتفسير في جانبيه النظري والتطبيقي، بالنسبة للجانب النظري فهو يرى أن تفـسير القـرآن يحتاج إلى صحة الرواية عن السلف وصحة الدراية للنصوص القرآنية، وهنـاك خطوات منهجية للتفسير السليم أولها تفسير القرآن بالقرآن فالآيات يبين بعضها بعضا فما ذكر مبهما في موضع بسط مع موضع آخر، وما أجمل في موضع فصل في آخر، وما جاء عامًا أو مطلقًا في موضع خصص وقيـد في موضـع آخـر، ثانيهـا تفسير القرآن بالسنة فهي تشترك مع القرآن في كونها وحيًا ولها نفـس القيمـة في الاحتجاج والاستدلال، وهي تقع من القـرآن موقـع البيـان مـن المبـين، فهـي توضح مجمله وتخصص عامه وتقيد مطلقه وتشرح مبهمه، وثالثها تفسير القرآن بأقوال الصحابة، وذلك لحظهم بشرف الصحبة ولما ورثوه مـن العلـم النبـوي، وما شاهدوه من ظروف وأسباب التنزيل مع الفهم الصحيح والعمل الصالح، ورابعها تفسير القرآن بأقوال التابعين حيث يميز ابن تيمية بين ما اتفقوا عليه من التفسير فيأخذ به ويعتبره حجة ويعمد إلى التوفيق بين ما اختلفـوا عليـه مـا دام هناك وجه للتوفيق، وخامسها تفسير القرآن باللغة وهنا يتخـذ ابـن تيميـة لغـة

القرآن والسنة أصلًا يعتمد عليه في التفسير ولا يعدل عنها إلى الاحتجاج بأقوال أهل اللغة إلا عند الحاجة، أما الاختلاف في التفسير فهناك اخـتلاف في التعبـير عن معاني المسمى الواحد واختلاف في تعيين بعض أنواع الاسم العام على سبيل التنبيه لا الحصر والاختلاف يكون لاحتمال اللفظ لأكثر من معنى أو التعبير عن المعنى بالألفاظ المتقاربة لا المترادفة، ولقد كان اختلاف السلف اختلاف تنوع لا تضاد، أما التفسير المذموم في نظر ابن تيمية فهو المبني على مجرد الـرأي الـذي لا دليل معه أو على نقل غير مصدق.

بالنسبة للجانب التطبيقي فقد بين بعض الآيـات التـي أشـكلت عـلى بعـض المفسرين، ولقد اتبع ابن تيمية في ذلك المنهج الظاهري الذي هو طريقـة وسـط بين المذهب الظاهري وطريقة أهل التأويل، فكان تفسيره لآية يلجأ إلى استقراء نظائرها حتى يفسر بعضها على ضوء بعض، وكذلك ينظر للـسورة ككـل التـي فيها الآية فيبين موقعها من القضايا التـي تناولتهـا الـسورة مـن خـلال النظـرة التركيبية ليكشف المضمون العميق الذي تشير إليه، أما القـراءات فكـان ينظـر إليها على أنها تضيف ميزة التنوع والتغاير للقرآن، وبالنسبة لأسباب النزول فقد تناولها ابن تيمية من خلال بيان سبب نزول الآية الواحدة وقضية عموم اللفـظ وخصوص السبب. كذلك كان يفضل التفـسير بالمـأثور مـن أقـوال الـصحابة والتابعين والأئمة المعتبرين، كذلك كان يحتج بأقوال اللغويين كثيرًا، أما خبراتـه الشخصية فكان يلجأ إليها لاستخراج المعـاني اللطيفـة والجامعـة ولاسـتخراج الحجج القوية للاحتجاج على الفرق المخالفة للنصوص ومنهج السلف.

الفصل الثاني: أصول الاستنباط الفقهي عند ابن تيمية:

انطلق ابن تيمية من أصول المذهب الحنبلي مستقلا في اجتهاداته، وقد ساد الأصول الحنبلية الاعتماد على الكتاب ثم السنة المتواترة عن أهل العلم ثم الإجماع والقياس على النص والمصالح المرسلة وقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستحسان وسد الذرائع والعرف، بالنسبة للدليل الأول هو الكتاب فهو عمدة الشريعة والجامع لأصول العلم والدين، وهو حجة الله على عباده؛ لذلك أوجب اتباعه والاهتداء به، بالنسبة لموقف ابن تيمية من النسخ فقد جعله قاصرًا على وقع حكم النص، وهو في الأحكام وليس في القصص والأخبار، فقد أجاز نسخ القرآن، أما نسخ القرآن بالسنة فإنه يرى أن البدل عن المنسوخ يجب أن يكون مماثلًا للمنسوخ أو أفضل منه، والسنة ليست كذلك، ولم يرد عن الصحابة والتابعين قول بنسخ السنة للقرآن، أما نسخ الحكم الثابت بالقرآن فلم يجزه ابن تيمية ولا جمهور العلماء، أما الزيادة على النص فلا يعتبرها ابن تيمية نسخًا حيث الزيادة ترفع موجب الإطلاق والعموم وترفع الاستصحاب والمفهوم، وهذه ليست أحكاما والنسخ يكون في الأحكام.

أما الدليل الثاني فهو السنة وهي عند ابن تيمية ما سنه الرسول وما شرعه من العقائد أو العمل أو كلاهما، فهي حجة في المجال الاعتقادي والفقهي، ولقد جاء الأمر بطاعة رسوله في أكثر من ثلاثين موضعًا من القرآن، أما منزلتها بالنسبة للقرآن فلها نفس القيمة من حيث الاحتجاج ولكنها من حيث الرتبة متأخرة عن الكتاب لأنها وحي بالمعنى وليس باللفظ والمعنى مثل القرآن وهي

تبين مجمل الكتاب وتخصص عامه وتقيد مطلقـه، ويـرى ابـن تيميـة أن الـسنة راجعة في مجموعها إلى الكتاب، ويقسم ابن تيمية السنة إلى السنة المتواترة وهـي التي تفسر ظاهر القرآن ولا تخالفه والسنن المتواترة وهي إما متلقاة بالقبول بـين أهل العلم لها أو برواية الثقات لها، وقد رفض كل الروايات التـي تحـدد عـددًا محددًا للتواتر، لكنه يرى أن هناك تواترا عاما، وهو ما تواتر عليه عامـة النـاس، والخاص وهو ما تواتر عليه الخاصة من أهل الحديث، كما أنـه يـرى أن الآحـاد تفيد العلم إذا اقترن به ما يدل على ذلك، أما العمل بالحديث الصحيح فكان ابن تيمية يرى وجوب العمل به، كذلك كان يرى العمـل بالحـديث الحـسن لتغـير طرقه، أما الحديث الضعيف فلم يحتج به وإنما كان يتخصص به.

بالنسبة للدليل الثالث، وهو الإجماع، وهو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي في عصر من العصور على أمر من الأمور، وقد قصره ابـن تيميـة عـلى الأحكـام الشرعية دون غيرها، وهناك مـن قـال باسـتحالة وقـوع الإجمـاع، أمـا العمـل بالإجماع فيرى ابن تيمية حجة العمل به واستدل على ذلـك بآيـات مـن القـرآن وبالأحاديث وهي أدلة مفيدة في كون الإجماع حجة قاطعة على رأي الجمهـور، والإجماع قطعي، وهو ما جزم فيه المستقرئ لأقـوال العلـماء بانتفـاء المخـالف، وظني وهو ما لم يقطع فيه المستقرئ انتفاء المنازع، ولكنه تتبع أقوال العلـماء فـلا يجد مخالفًا في تلك المسألة ويدخل ضمنه الإجماع السكوتي، ويرى ابن تيميـة أن مخالفة الإجماع القطعي يكفر صاحبه والظني لا يكفر صاحبه، وتأتي مرتبته بعـد الكتاب والسنة عند ابن تيمية، وهو لا ينبني على اجتهاد ولا بد أن يكون مستندا

على نص، أما الإجماع المعتبر عن ابن تيمية فيأتي في المقدمة إجماع الصحابة الـذي لا يشترط بقاء عصر الصحابة، أما إجماع أهل بلد فهو غير معتبر عند ابن تيمية ما عدا إجماع أهل المدينة.

أما الدليل الرابع فهو القياس الذي عرفه ابن تيمية بقوله أن ينص عـلى حكـم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى في غيره، ولما كان القـرآن يتـضمن كليـات فقد جعل الله القلب ميزانًا عادلًا يتضمن التسوية بـين المتماثلـين والتفريـق بـين المختلفين؛ لذلك كان الاجتهاد والتفقه ضروري في كل شريعـة؛ ولقـد اسـتدل بأدلة قوية من الكتاب والسنة على حجية القياس، والقياس نوعان؛ الأول انتفاء الفارق بين الأصل والفرع، والثاني إبداء الجامع بين النوع والأصل بحيث يكون بينهما علة مشتركة، أما أركان القياس فهي الأصل، وهو المثل أو النظير المشبه به، والفرع وهو المقيس أو المحل المتنازع في حكمة، والعلة وهي الوصف المـشترك بين الأصل والفرع والعلة تثبت من خلال النص أو الإجماع والمناسـبة والـسبر والتقسيم إذا لم تكن العلة منـصوص عليهـا وجـب الاجتهـاد في ضـوء تحقيـق وتنقيح المناط.

الباب الرابع: منهج ابن تيمية في الاحتكام إلى العقل:

يرى ابن تيمية أن العقل غريـزة أو عـرض وضـعف توصـل إليـه الفلاسـفة بواسطة العقل الذي هو غير مخلوق فهو الغريزة والعرض التي تمكن الإنسان من التمييز بين النافع والضار، ويكتسب به العلم الذي يعمل بـه، وقـد نجـح ابـن تيمية في درء تعارض العقـل مـع صـحيح النقـل؛ ولـذلك عـاب عـلى الـذين

يعتمدون على العقل ويعتبرون الشرع تابعا له، وكذلك الذين يرفضون العقل ويعيبونه كالصوفية.

الفصل الأول: حدود المعرفة العقلية:

إن العقل يحكم على القضايا التي يستطيع تصورها تصورا تاما، وأما التي لا يتصورها البتة أو تصوره لها ناقص فلا يحكم عليها، ولما كان الناس يتفاوتون في القدرات الذهنية والإرادات العقلية على اكتساب المعارف، فإن هذا من شأنه أن يجعل المعرفة نسبية، وهذه المعارف منها ما هو بديهي ومنها ما هو فطري، ويرى ابن تيمية أن الأحكام النقلية الصحيحة لا يمكن الشك فيها؛ لأنها أقوى من غيرها، ولقد فشل المتكلمون في الاستدلال بالعقل في الوصول إلى الحقيقة، ويرى ابن تيمية أن الأدلة العقلية لا بد أن تعتمد على النقل أولاً، فبالنسبة لإثبات صفات الله فلقد اختلف المتكلمون في إثبات الصفات بين أقوال متعددة، وبذلك قد فشلوا في الاستدلال بالعقل على قضايا العقيدة، ذلك لأنهم خالفوا طريقة القرآن الواضحة والجلية، أما ابن تيمية فيرى أن مسلك المتكلمين باطل لطول مقدماتهم ولاختلافهم في مدلول التحسين، وأن مسلكهم ينفي كون الله فاعلا، وأن الصحابة لم يسلكوا مسلكهم، فهو يرى أن المخلوقات كلها آيات للخالق، ولقد رفض طريقة المتكلمين في تنزيه الخالق عما لا يليق به من الصفات، حيث يقترح طريقة أخرى تتمثل في نفي ما يجب نفيه من خلال ثبوت أحد الصفتين يستلزم نفي الأخرى، وكذلك فإن كل كمال اتصف به المخلوق

فالخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى به، وهكذا بـين ابـن تيمية أن خوض العقل في مجال الغيب دون الاهتداء بالنقل قد باء بالفشل.

الفصل الثاني: طرق الاستدلال العقلي عند ابن تيمية:

لقـد أنكـر ابـن تيميـة عـلى المناطقـة حـصرهم الـدليل في القيـاس الـشمولي والاستقراء والقياس التمثيلي وجعل الضابط لكون الدليل دليلا هـو اسـتلزامه المدلول عليه، فإن كانت قطعية كان الدليل قطعيا، وإن كانت ظنية كـان الـدليل ظنيا، فالملازمة هي كون الشيء مقتضيا لأمر اقتضاءً ضروريا، ويرادف الملـزوم الدليل واللازم المدلول؛ كطلوع الشمس للنهار؛ والدليل المستلزم للمـدلول لا يكون أعم منه، بل يكون إما مساويا له في الخصوص والعموم أو يكون أخـص منه، وهنا يرى ابن تيمية أن العبرة تكون بحقيقة الدليل لا بـشكله، ولمـا كانـت طاقة التصور عند الإنسان محدودة بحدود حواسـه وعقلـه فمـن الخطـأ ادعـاء المناطقة في الحد التام القـول بـالعلم بجميـع الـذاتيات المـشتركة والمعتـبرة بـين المحدود وغيره، كذلك انتقد الاستدلال بالقياس الشمولي الذي هو الاستدلال بالكلي على الجزئي أو الخاص على العام أو بـالجزئي عـلى الكـلي؛ فهنـاك أنـواع أخرى أخرجوها من جنس الدليل كالاستدلال بالكلي عـلى الكـلي المـلازم لـه، والاستدلال بالجزئي على الجزئي؛ أما قياس الشمول والتمثيل فيرى ابن تيميـة أن حقيقتهما واحدة والاختلاف بينهما، إنما هو في صورة الدليل وطريقة نظمـه، ولقد نقض المنطق الأرسطي في القول بـأن لا يعلـم شـيئا مـن التـصديقات إلا بالقياس، وأن العلوم اليقينية النظرية لا تعلم إلا بالبرهان، فإن الاستدلال لا بد

فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، وقد استخدم ابن تيمية طريقة قياس الغائب على الشاهد لتقريب الأمور الغيبية التي يتوهم بعض الناس استحالتها عقلا.

الفصل الثالث: علاقة المعرفة العقلية بالحس والتجربة:

يرى ابن تيمية أن العلاقة بين الحس والعقل علاقة تكاملية، فالحواس هي وسائل العقل للاتصال بالعالم الخارجي، وبالتالي فإن وظيفة الحس هي العلم بالقضايا الجزئية كما هي في الواقع، ووظيفة العقل هي التعميم عن طريق الاعتبار، وبالتالي فالماهيات لا وجود لها إلا في الذهن والموجودات لا حقيقة لها إلا في الخارج، والخلط بينهما أدى إلى توهم وجود ماهية للشيء في الخارج متميزة عن وجوده، ومن هنا يرى ابن تيمية أن الحس هو أصل المعرفة العقلية والخبرية، والمعرفة الحسية نوعان ؛ ظاهرية وهي التي تدرك بالحواس الخمسة، وباطنية وهي ما تدرك بالمشاعر الباطنة والتي يجدها الإنسان في نفسه كالشعور بالحب والبغض؛ أما التجربة فهي عند ابن تيمية فهي لا تقتصر على ما يجربه الإنسان من أمور بفعله وإرادته، بل تشتمل أيضا على ما يجربه بعقله وحسه من غير مباشرة للشيء المجرب، والتجربة تحتاج إلى الملاحظة والتدبر وإلى العقل والقياس، ويرى ابن تيمية أن التجربة المفيدة للعلم هي المبنية على قانون العلية وقانون الاطراد، وتعميم حكم القضية التجريبية يصح لكون العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة.

٢- د. طه جابر العلـواني: ابـن تيميـة وإسـلامية المعرفـة: ط٢ ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ٨٣ صفحة.

بدأ البحث بالحديث عن السيرة الذاتية لابن تيمية (٦٦١هـ/ ٧٢٨هـ) حيث كان الرجل موسوعيًا، فقد ظهر والدولة الإسلامية في حالة تمزق فمثل مدرسة لها نموذجها ونظامها المعرفي وتصورها ورؤيتها، فقد كانت هناك أزمة فكرية في جوانب التصور الاعتقادي والمنهج والمصادر والعلاقات والمعاملات والسياسة والاقتصاد ونواحي العمران المختلفة، وقد تزامن ذلك مع وجود أزمـة ثقافيـة أصبحت مصدرًا لبناء كثير من تصورات العقـل المسلم ولمعتقـدات الوجـدان والقلب المسلم حيث انتشر علم الكلام المبني على الفلسفة والذي أصبح وسيلة رؤوس الفرق الإسلامية في صراعها مع بعضها البعض.

وعندما بدأ الحديث عن منهجيته فقد اعتمد على الجمع بين القراءتين، وعنـد الحديث عن العقيدة ومصادرها فقد تحدث عـن القـرآن الـذي أعـاد للإنـسان آدميته وإنسانيته وموقعه في هذا الوجود انطلاقًا من عقيدة التوحيد، لكن علـم الكلام أعاد تقديم قضايا العقيدة وأركانها في قوالب فلسفية ولاهوتيـة وذهنيـة باردة جامدة، بل تخطى الوضع إلى القول بالطعن في الأدلة السمعية وغلبة الأدلة العقلية، وظهر موقف مقابل لذلك تمثل في قول المتصوفة مـن وحـدة الوجـود. ولقد انقسم الناس قسمين في موقفهم من علم الكلام، الأول هاجم هذا العلم ونفر منه والثاني تبنى هذا العلم وأسهم فيه واعتـبره أشرف العلـوم. انتقـل إلى الحديث عن المنظومة العقدية التي بناها القرآن واهتم بسائر عناصرهـا وجعـل

التوحيد أساسها وقاعدتها ومنطلقها، ويمكن من الإجابة عن الأسئلة النهائية، وقدم مجموعة من المسلمات تصلح لبناء مناهج للتعليل والتحليل والقياس، ومثلت العقيدة الإسلامية الأساس الراسخ القويم للبناء الثقافي الإسلامي.

انتقل الكتاب للحديث عن ابن تيمية والتصحيح العقدي الذي بدأه ببناء قواعد معتمدة على القرآن وآياته ومستنيرًا بسنة الرسول واضعًا نصب عينيه حال الأمة لتنقية التصورات الإسلامية وتصحيح العقيدة وإعادة توحيد الأمة وناقش المعتقدات الموروثة لليهود والنصارى في عصره وأثبت انحرافها. أما موقفه من تكفير الفرق الإسلامية المخالفة فإنه يرى أن هذا نتيجة لضيق الأفق وقلة الوعي والتقليد والتعصب وتناسي أدب الاختلاف وروح العلم والتعليم والموضوعية وأدب الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والاستهتار بوحدة الأمة وتجاهل التحديات والمخاطر التي تواجهها، وقد تناول ابن تيمية ألفاظ الإيمان والكفر والنفاق ونحوها من الألفاظ الشرعية الهامة في إطار مراجعة السياق في دائرة النص الجزئي، ثم في إطار الغايات والكليات والمقاصد الشرعية، وكان هدفه من ذلك توحيد الفرق المختلفة في الأمة، أما منهجه في الحوار فلم يكن يعمد إلى رفع سلاح التكفير والتفسيق والتبديع بوجه الفرق المخالفة من أول الأمر، بل كان يبذل أقصى جهده باستخدام المداخل المعرفية للوصول إلى عقولها، فإذا لم يجد استجابة تحول إلى مقاتل يرمي مخالفيه بالبدع أو الفسق أو الضلال وربما الكفر، أما موقفه من المتصوفة فهو يفرق بين التصوف السني ويمدحه ويحمل على التصوف البدعي حيث تتبع جذور الانحرافات العقدية

والفكرية ليربطها ببقايا الانحرافات العقدية في النصرانية، ولقد امتاز فكر ابن تيمية في هذه النقطة بعدم إطلاق التعميمات، بل كان يكشف الانحراف في فكر أي طائفة، ويحاول تشخيصه وتخصيصه، ولقد تميز عصر ابن تيمية بالتقليد المذهبي سواء في الفقه أو العقيدة، أما ابن تيمية فقد كان يتبع الدليل الشرعي أينما يكون. أما اجتهاداته فقد شاعت في الأمة وخصوصًا في موضوع الطلاق الذي وجد أنه أصبح وسيلة لهدم الأسرة، وبالتالي هدم المجتمع فتناوله من جميع جوانبه، وقد تسبب ذلك في محنته حيث أصدر السلطان له أمرًا بالامتناع عن الإفتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الإجماع ومذاهب الأئمة الأربعة. ولكنه لم ينته، فأدى ذلك إلى حبسه قرابة العام والنصف، وفي محاكمته تأكدت ظاهرة اللجوء للسلطان لحبس أصحاب الآراء المخالفة، وكذلك عدم اللجوء للشرع والحوار والحجة لنفي أو إثبات ما تم التوصل إليه، ولقد أخذ هذا الانحراف عن المنهج القرآني بالمسلمين إلى استبداد السلطة وتدخلها في حرية العلم والعلماء.

أما أسلمة المعرفة عنده فتمثل المعرفة بمصادرها وميادينها ونظرياتها ومبادئها ومناهجها ومقاصدها الأساس الذي يحدد معنى الوجود الإنساني وعلاقته بخالقه وبالكون، فالعقل الإنساني البيولوجي يحتاج إليها ليجعل لوجوده معنى، ولهذا أرسل الله الرسل والأنبياء لإكمال القواعد المعرفية وتأسيس الشرائع والمناهج التي تحتاجها البشرية لتتكامل معارفها وتنمو قدراتها على القراءتين في الوحي والكون، وهنا تمنع النبوة الإنسان من تأليه الطبيعة. ومن

هذا المنطلق أعطاها ابن تيمية ما تستحقه من اهتمام وأعد في مبحث النبوات كتاب "النبوات" فمع وجود المسلمات العقلية الفطرية والنبوات يتحقق للإنسان "الأمن المعرفي" انتقل بعد ذلك للحديث عن منهجية ابن تيمية في الجمع بين القراءتين، حيث يمثل الجمع بين القراءتين حجر الزاوية في المنهج المعرفي للأمة الإسلامية، فقراءة الوحي وحده تحول المسلمين إلى منصرفين للخلاص الفردي غير آبهين بمهمة الاستخلاف المنوطة بهم، أما قراءة الكون وحده فتؤدي إلى تجاهل البعد الغيبي، وتؤدي إلى ظهور صراع الثنائيات. وهنا يأتي دور العقل كوسيلة للجمع بين القراءتين، وعندما اعتبر العقل نفسه مصدرًا للمعرفة وليس وسيلتها فإن ذلك هو الذي أدى إلى ما تعانيه الحضارة الحالية من أزمات.

هذا العقل يحتاج إلى منهجية تستقى من إطار مرجعي صالح لأن يقوم بتحديد طرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها. وهنا نجد الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية الذي يقوم على دعائم التوحيد، ووحدة الخلق في علاقته بالخالق، ووحدة الحق والحقيقة ومفهومهما في الوحي والوجود والجمع بين تعليل الوحي والحكمة فيه وغائية الكون وقوانين الأسباب فيه، أما المعرفية فهي تقوم على نشاط ذهني واسع شامل لسائر عمليات النقد والتحليل موظفًا لسائر العناصر والمعطيات والعلاقات لاكتشاف الإشكاليات الاجتماعية والثقافية وإعادة التركيب وفقًا لقوانين المنهجية وضوابطها.

وهناك قواعد للإنتاج المعرفي في إسلامية المعرفة تتمثل في إعـادة بنـاء الرؤيـة الإسلامية المعرفية وإعادة فحص وتشكيل وبنـاء قواعـد المنهجيـة الإسـلامية، وبناء منهج للتعامل مع القرآن والسنة وإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي. أما قضية إسلامية المعرفة عند ابن تيمية فنظرًا لتشابه أحوال الأمـة الآن مـع تلـك التي كانت موجودة في عصره، فإن ما قام به يمكن أن يندرج تحت هذه الفكرة، فقد قام بتقدير الموقف وحدد أن المرض نتج عن الغفلة عن المنهجية السليمة في التعامل مع القرآن والسنة، ثم بعد ذلك قام بإعادة تصنيف المعرفة تصنيفًا تجاوز فيه تصنيفات من سبقه، حيث قسم العلوم إلى عقلي وملي وشرعي؛ فالعقلي مثل المنطق والطبيعي والإلهي والملي مثل ما ينظـر فيـه المـتكلم مـن إثبـات الـصانع والشرعي ما ينظر فيه أهل الكتاب القرآن والسنة.

٣- أحمد الريسوني: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" ط ٤، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ٤٠٥ صفحة.

بدأ الكتاب بتمهيد في معنى المقاصد ونظرية المقاصد، فمقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، ومن هذه المقاصد العامة نجد حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس وغيرها، أما المقاصد الخاصة فهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، أما المقاصد الجزئية فهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، أما الحكمة فتستعمل مرادفًا لقصد الشارع، أما العلة فهي تستخدم أيضًا كمرادف لمقصود الشارع ثم غلبة استعمالها بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية، أما المعاني فهي الألفاظ التي كثيرًا ما يعبر بها عن المقاصد. ثم انتقل إلى تعريف النظرية بأنها المفهوم العام الذي يؤلف نظامًا حقوقيًا موضوعيًا تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة كنظرية الحق ونظرية الضمان . . . ومن هنا فإن نظرية المقاصد تقوم على أساسين معًا هما؛ التسلسل الفكري المنطقي الذي ينبع من النظر العقلي ومن الأسس العقدية للإسلام، وكذا النتائج الاستقرائية، وتنطلق نظرية المقاصد من التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة.

الباب الأول: المقاصد قبل الشاطبي:

إن العناية بمقاصد الشريعة وميدانها الطبيعي هو الفقه وأصوله حيث يمارسها الفقهاء تطبيقًا وتفصيلًا، ويمارسها الأصوليون تنظيرًا وتأصيلًا.

الفصل الأول: فكرة المقاصد عند الأصوليين:

بدأ بالترمذي الحكيم لأنه أكثر العلماء عناية بتعليل أسباب الشريعة، وبالبحث في أسرارها، وهو من أقدم من استخدموا لفظ "مقاصد" وله كتاب تحت عنوان "الصلاة ومقاصدها" ولقد نحى في تعليلاته منحى ذوقيًا إشاريًا أكثر منه منحى علميًا منضبطًا. وعلى غرار هذا الكتاب ألف كتاب "الحج وأسراره" وأهم ما كتب في هذا الموضوع هو كتاب "العلل" أما أبو منصور المازيدي فقد ألف كتاب "مأخذ الشرائع" أما أبو بكر القفال الشاشي فقد ألف "أصول الفقه" و"محاسن الشريعة" أما أبو بكر الأبهري فقد ألف "كتاب الأصول" و"كتاب إجماع أهل المدينة" و"مسألة الجواب والدلائل والعلل" أما الباقلاني فقد ألف "التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد" و"المقنع في أصول الفقه" و"الأحكام والعلل" و"كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام" وهي كتب لها صلة بمقاصد الشريعة، ثم جاء إمام الحرمين الجويني حيث مثل محطة بارزة في مسيرة علم أصول الفقه، حيث أصبح كتاب "البرهان" مثل كتاب "الرسالة" منطلقًا للكتابة والتأليف في أصول الفقه، فريادته تتجلى في كثرة ذكره للمقاصد وتنبيهه عليها، وقد قسم العلل إلى خمسة أقسام، الأول ما يتعلق بالضرورات والثاني ما يتعلق بالحاجات العامة والثالث فيما يتعلق بالتحلي بالمكرمات والتخلي عن نقائضها والرابع ما يتعلق بالمندوبات والخامس وهو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد. أما الإمام الغزالي فهو امتداد للإمام الجويني فألف "المتحول من تعليقات الأصول" و"شفاء العليل في بيان الشبه

والمخيل ومسالك التعليل" و"المستصفى من علم الأصول"، وقد حدد أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود الشرع، ثم أضاف إليهم حفظ الدين، وقد قسم المصالح الشرعية حسب درجة قوتها ووضوحها، فمنها ما هو في رتبة الضرورات وما في رتبة الحاجات وما في رتبة التحسينيات والتزيينيات. أما فخر الدين الرازي فقد جمع ما ذكره الجويني والغزالي في كتاب "المحصول" أما سيف الدين الآمدي فقط أدخل المقاصد في باب الترجيحات في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" حيث رجح المقاصد الضرورية على الحاجية والحاجية على التحسينية وهكذا، ثم رتب الضروريات الخمس. أما ابن الحاجب فهو دائر في فلك الآمدي، وقسم المقاصد ضربين ضروري في أصله وغير ضروري في أصله. أما البيضاوي فقد قسم المقاصد إلى أخروية ودنيوية. أما ابن السبكي فقد ذكر الضروريات الخمس حسب ترتيب الغزالي، ولكنه أضاف إليها حفظ العرض.

بعد ذلك تحدث عن الأصوليين الفقهاء فبدأ بالعز بن عبد السلام الذي ألف "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وهو كتاب متخصص في مقاصد الشريعة وله "كتاب المصالح والمفاسد" وله "شجرة المعارف". هو في أسس الفقه وفلسفة التشريع. أما ابن تيمية فهو يؤكد ويثبت أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وهي ترجح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، وقد أضاف إلى المقاصد الخمسة أنواع العارف بالله تعالى

وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها، وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام.

الفصل الثاني: فكرة المقاصد في المذهب المالكي:

إن هذا المذهب المالكي ورثه أتباع التابعين ومنهم مالك عن التابعين وورثه هؤلاء عن الصحابة، وقد قال حميد بن الأسود: كان إمام الناس عندنا بعد عمر: زيد بن ثابت وبعده عبد الله بن عمر. وقال علي بن المديني وأخذ عن زيد - ممن كان يتبع رأيه - أحد وعشرون رجلًا ثم صار علم هؤلاء إلى ثلاثة: ابن شهاب وبكير بن عبد الله وأبي الزناد. وصار علم هؤلاء كلهم عند مالك بن أنس. فعمر بن الخطاب هو الحلقة الأولى في المدرسة الفقهية لأهل المدينة، ثم توالت الحلقات العلمية الاجتهادية لفقهاء المدينة، ثم كانت حلقة مالك بن أنس. أما الحديث عن أصول المذهب المالكي والمقاصد فأهم أصول المالكية ذات الصلة القوية برعاية مقاصد الشريعة تجد المصلحة المرسلة، فتحكيم المصلحة والاحتجاج بها مرجعه إلى الصحابة ورأسهم في ذلك عمر، وهو أمر متواتر عنهم، وقد أخذ بها الإمام مالك في تقرير الأحكام المتعلقة بقسم المعاملات والعادات فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله. أما الاستحسان عنده فإنه يعني رعاية المصلحة، وقد قال مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم، وهو يعني عند مالك حكم المصلحة عند عدم وجود نص شرعي. ومن أصول المالكية نجد سد الذرائع، وهذا أصل من الأصول العمرية؛ فقاعدة

سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فإذا أصبحت أحكـام الـشرع تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، وأصول ذلك في السنة نهي النبي عليه السلام عن قبول الهدية، وهو مخالف لقول الرسول "تهادوا تحـابوا"، ومـن أمثلـة ذلك شراء السلعة آجلـة بعـشرة ثـم بيعهـا عاجلـة بخمـس فحرمتهـا لمقـصد المشتري، ومن أمثلة ذلك عـدم وقـوع طـلاق المـريض مـرض المـوت مراعـاة لمصلحة الزوجة. ومن الأصول المالكية نجد مراعاة مقاصد المكلفـين بمراعـاة مقاصد الشارع فهما ينبعان ويشتركان في منبع واحد، وهو مراعاة المقاصد وعدم الاقتصار على الظواهر والأشكال، فالمالكية يبطلون البيوع والأنكحة التي يظهر فيها القصد الفاسد.

الباب الثاني: الشاطبي ونظريته:

الفصل الأول: تعريف بالشاطبي:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أما شـيوخه ابـن الفخـار البيري وأبو جعفر الشتوري وأبو عبد الله البلنسي وغيرهـم، وتلاميذه أبو يحيـى بن عاصم وأبو عبد الله البياني وأبو جعفر القصار، وأهم مطبوعاته "الموافقات" جعله خمسة أقسام، الأول في المقدمات المحتاج إليهـا والثـاني في الأحكـام ومـا يتعلق بهـا والثالـث في المقاصـد الـشرعية والرابـع في حـصر الأدلـة الـشرعية والخامس في أحكام الاجتهاد والتقليد. وكتـاب "الاعتـصام"، وهـو في البـدع والمحدثات و"الإفادات والإنشاءات" فيه طرف وتحف وملح أدبية وإنشادات،

أما المخطوطات فهي "كتاب المجالس" و"شرح الألفية". وتمتاز حياته العلمية بالتأني والتتبع على مدى طويل قبل التأليف والمشاورة في ذلك، وقد تلقى عددًا من الاتهامات مثل قوله بأن الدعاء لا ينفع ونسب إلى التشيع والرفض وتجويز الخروج على الأئمة والغلو والتشدد، وفي مؤلفاته ما يشير إلى أنه راسل شيوخ المغرب وأفريقية في مسألة كذا ومسألة كذا، وهذه المراسلات توصلت إلى عدد من المسائل منها أن فقهاء المذهب المالكي يجدون في المسألة الواحدة أقوالًا متعارضة واعتماد الفقهاء على "المدونة" ومراعاة الخلاف والخروج من الخلاف وترك الدعاء الجماعي عقب الصلاة.

الفصل الثاني: عرض النظرية كما جاءت في القسم الثالث من أقسام "الموافقات":

قسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع وقصد المكلف، فقسم قصد الشارع إلى أربعة أنواع، النوع الأول قصد الشارع في وضع الشريعة حيث قال "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد إما ضرورية أم حاجية أم تحسينية، فالضرورية هي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، والمصالح الحاجية خادمة ومكملة للضرورية والتحسينية خادمة ومكملة للحاجية. والنوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وهذا القصد قائم على مسلمتين؛ الأولى أن الشريعة عربية لأن القرآن نزل بلسان العرب، والثانية أن الشريعة أمية لأن أهلها كذلك. والنوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وتضمن التكليف بما لا يطاق والتكليف

بما فيه مشقة، فالأول منفي من الشريعة؛ أما التكليف بما فيه مشقة فقد قال: إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالمشقة والإعنات فيه، ويدل على ذلك النصوص النافية للحرج والمصرحة باليسر والسماحة والرخص، ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من قدر من المشقة فإن الشارع غير قاصد نفس المشقة التي فيها بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة "مثل مشقة الجهاد"، وهناك مشقة مخالفة للهوى فقد قصد الشارع إخراج المكلف عن اتباع هواه حتى يكون عبدًا لله. أما إذا كانت المشقة خارجة عن معتاد المشقات في الأعمال العادية حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة. النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، فقال فيه إن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد الله اضطرارًا. وهنا قسم المقاصد لأصلية وتابعة، فالأصلية هي الضروريات المعتبرة في كل ملة، أما التابعة فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات.

والقسم الثاني: مقاصد المكلف في التكليف تبدأ بالقول بأن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، فقصد الفاعل في فعله يجعل عمله صحيحًا أو باطلًا. ومن هنا لا بد أن تتوافق نية المكلف مع قصد الشارع من العمل، وهذا على عدة أشكال منها أن يقصد بعمله ما فهمه من قصد الشارع فيه ويقصد فيه التعبد وأن يقصد المكلف ما عسى أن يكون الشارع قصده وأن يقصد مجرد امتثال أمر الشارع. أخيرًا تحدث عن بماذا يعرف مقصود

الشارع؟ وقد قسم الناس في هذا الشأن إلى صنف لا يرى أن لا سبيل إلى معرفة مقاصد الشارع إلا من خلال النص، وصنف يرى أن ظاهر النص ليس هو مقصد الشارع وإنما باطنه وصنف يقدم القياس على النصوص وصنف يرى الجمع بين اعتبار النصوص وظواهرها وبين النظر إلى معانيها وعللها.

الفصل الثالث: أبعاد النظرية:

بدأ الحديث عن الضروريات الخمس، فحفظ الدين وتصحيح الإيمان وتثبيته ففي القرآن المكي، وكذلك حفظ النفس وحفظ العقل، وكذلك حفظ النسل وحفظ المال، ثم جاء القرآن المدني بتفصيلات الكليات المذكورة في القرآن المكي وكما تأصلت الضروريات الخمس في القرآن فقد تفصلت في السنة، وقد دارت الحاجيات في دائرة على الضروريات ودارت التحسينيات على دائرة الحاجيات، فدوران الحاجيات يكون على التوسعة والتيسير ورفع الحرج والرفق، وعندما تناولت مباحث الأمر والنهي اعتمد على المقاصد، فالأوامر والنواهي المتعلقة بالضروريات تختلف عن تلك المتعلقة بالحاجيات، وكذلك تلك المتعلقة بالتحسينات. ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن المباح حيث قال: إن المباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب، وفيه رأيان، الأول القائل بأن المباح مطلوب الترك والشاطبي يرى وجاهة في هذا الرأي، والثاني يرى أن المباح مطلوب الفعل، وقد قسم المباح إلى مباح بالجزء ومندوبًا بالكل كالتمتع بالطيبات، ومباح بالجزء واجب بالكل كالأكل والشرب، ومباح بالجزء مكروه بالكل كسماع الغناء، مباح بالجزء محرم بالكل كالمباحات التي تقدح في العدالة.

ثم تحدث عن الأسباب والمسببات، وقد قسم المسببات إلى ثلاثة وهي المسببات التي عرفنا أن الأسباب شرعت لأجلها، والمسببات التي عرفنا أن الأسباب لم تشرع لها، والمسببات التي لم تعرف إن كانت الأسباب شرعت لها أم لا، وقد جعل للمكلف الخيرة في الالتفات إلى المسببات أو عدمه مع التسوية التامة بين الأمرين.

الباب الثالث: القضايا الأساسية لنظرية الشاطبي،عرض ومناقشة:

الفصل الأول: مسألة التعليل:

تحدث الشاطبي عن أحكام الشريعة بين التعليل والتعبد حيث قال إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديًا وكليًا وعامًا في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال، وهو في مسألة التعليل يفرق بين أحكام العادات والمعاملات، والأصل فيها الالتفات إلى المصالح والتعليل، وأحكام العبادات والأصل فيها التعبد وعدم التعليل، وتناول هذه القضية بالتعليل للعبادات من خلال نصوص القرآن والسنة "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" و"وأقم الصلاة لذكري"، وقد فرق المؤلف هنا بين الشاطبي والغزالي والإمام الجويني وابن القيم حيث قدموا تعليلات لأحكام العبادات، الأمر الذي اعتبروه أصلًا بينما اعتبر الشاطبي ذلك فرعًا، وقد ذكر أن للتعليل مسالكه وقوانينه منها أن لا يعلل أحد على ذوقه وتخمينه وليس لأحد أن يحكم في شرع الله ظنونه وتوهماته، ومن أهم قوانين التعليل التدقيق، وقد رفض التعليل في أحكام العبادات بعض

الفقهاء استنادًا إلى علم الكلام. أما ابن القيم فقد ذكر عشرات الأمثلة من تعليلات القرآن والسنة، وأما الصحابة فقد عللوا بفطرتهم السليمة وبنوا اجتهاداتهم على ما فهموه من العلل والمقاصد، وصار على ذلك التابعون ثم الأئمة المتبعون، ثم ابتلي الناس بعلم الكلام فجاء التعقيد والخلاف والجدل. ثم انتقل إلى موقف الرازي في التعليل حيث يقول: المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به لأن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد. ثم عرض لموقف ابن حزم من التعليل حيث يرى إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين حيث اعتبر القياس وتعليل الأحكام هو دين إبليس. وللرد على ابن حزم قال المؤلف إنه نقل تعريف "العلة" بمعناه الفلسفي "إن العلة اسم لكل صفة توجب أمرًا ما إيجابا ضروريًا"، وهذا القول ينكره أهل السنة؛ لأنه ليس هناك واجب على الله تعالى حيث يقولون رعاية المصالح من الله تفضلًا وإحسانًا لا وجوبًا وضرورة. وفرق ابن حزم أيضًا بين السبب والعلة، فالعلة موجبة ضرورة لمعلولها بينما السبب لا إيجاب فيه ولا اضطرار، ثم تعرض للفرض والذي يعرفه بأنه الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله، وقد استند ابن حزم في رفض التعليل إلى قوله تعالى **{لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}** ﴿الأنبياء:٢٣﴾، وقد تناول المؤلف هذا الموضوع وساق عددًا من الأدلة توصل بعدها أنه لا بد من التساؤل عن العلل والقوانين والبحث عن الأسرار والحكم في حدود الممكن.

الفصل الثاني: المصالح والمفاسد:

بدأ بمفهوم المصلحة والمفسدة ويدخل فيه المصالح الأخروية ووسائلها وأسبابها والمفاسد الأخروية ووسائلها وأسبابها، وحقيقة المصلحة هي كل لذة ومتعة جسمية أو نفسية أو عقلية أو روحية، وحقيقة المفسدة كل ألم وعذاب جسمي أو نفسي أو عقلي أو روحي، وقد قسم المصلحة إلى مصلحة معتبرة ومصلحة ملقاة ومصلحة مرسلة، والشريعة تتضمن حفظ النوع الأول وسكتت عن النوع الثاني والثالث. بعد ذلك تحدث عن إدراك المصالح بالعقل فقد نهج نهج الأشاعرة، وهو أن النقل يتقدم فيكون متبوعًا والعقل يتأخر فيكون تابعًا فلا تحسين ولا تقبيح للعقل، ودخل بعد ذلك في ذكر موقف الأشاعرة والمعتزلة من قضية التحسين والتقبيح بين الشرع والعقل وأن الشافعية قد انحازوا لموقف المعتزلة، أما الأشاعرة فإنهم كانوا يصفون من يقول بقول المعتزلة على أنه قليل العلم، وقد دافع المؤلف عن القائلين بتحسين العقل وتقبيحه يفضي إلى القول بإمكان الاستغناء عن الدين وشريعته، فقد أبطل ذلك من عدة وجوه: أن العقل نفسه يفضي بصاحبه إلى التصديق والإيمان بالأنبياء وبما جاءوا به، وأن العقل نفسه يصل إلى الاقتناع بما حوته الشريعة من حفظ المصالح على أكمل وجه، وأن إدراك العقل للمصالح والمفاسد لا يعني أن إدراكه تام ومطلق بل إنه يدرك ويعجز ويصيب ويخطئ.

والإمام الشاطبي بين مرارًا قصور العقل في إدراك المصالح والمفاسد ويستشهد بأهل الفترات الذين وقعوا في كثير من التخبط وسوء التقدير والتدبير. ثم انتقل

إلى مجالات العقـل في تقـدير المـصالح، وقـد قـصد بالعقـل مجمـوع الطاقـات الإدراكية لدى الإنسان مما قد يسمى فطرة أو خبرة أو فكرًا، أما مجالات العقـل في إدراك وتقدير المصالح والمفاسد فهي التفـسير المـصلحي للنـصوص حيـث يكون دور العقل هو تقدير المصلحة التي يستهدف الـنص تحقيقهـا إذا لم يكـن مصرحًا بها مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع هذا النص. والمجال الثـاني تقـدير المـصالح المتغـيرة والمتعارضـة، وهنـا لا بـد للمجتهد من اليقظة والبصيرة والنظر العميق حتى يميز المصالح والمفاسد التي تغيرت أوضاعها وآثارها تغيرًا حقيقيًا، وهناك مصالح حقيقية ثابتة مثل أحكام العبادات وأحكام الحدود والجنايات ومع ذلك فهناك مصالح تتغير بتغير الزمان والمكان مثل أحكام المعاملات، وكذلك المفاسـد، وقـد وضـع العلـماء قواعـد للترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة وهي درء المفاسد مقـدم عـلى جلـب المصالح، تفويت أدنى المصلحتين لحفظ أعلاهمـا، المـصلحة العامـة تقـدم عـلى المصلحة الخاصة، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، الـضرر لا يـزال بمثلـه، يتحمل الضرر الخاص لـدفع الـضرر العـام، الـضرورات تبـيح المحظـورات، الضرورات تقدر بقدرها. أما المجال الثالث فهو تقدير المـصالح المرسـلة وهـي المصالح التـي لم يـرد في تـسميتها وحفظهـا نـصوص خاصـة، وإن مـا يعـرف بالسياسة الشرعية يقوم أساسًا على حفظ المصالح المرسلة وتتسع دائرتهـا يومًـا بعد يوم، فمن خلال الإحاطة بأحكام الشريعة ومقاصدها ومن خـلال الخـبرة

بأحوال الأمة ومتطلباتها ومن خلال النظر والتقدير العقلي يتم اعتبار المصالح المرسلة ووضعها في مراتبها اللائقة.

الفصل الثالث: بماذا تعرف مقاصد الشارع؟

نتناول النقاط التالية: فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي فالشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا من هم أهلا للغة العربية. الأوامر والنواهي الشرعية بين التعليل والظاهرية وهي ابتدائية تصريحية تدل على مقاصد الشارع واعتبار علل الأمر والنهي. المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية فللأحكام الشرعية مقاصد أساسية تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى (النكاح مشروع للتناسل على القصد الأول ويليه طلب السكن والتمتع بالحلال وغيرها مقاصد تابعة) (العزيمة القصد الأول والرخصة القصد الثاني). سكوت الشارع، وهذا واضح لعدم وجود أسبابها ونوازلها، وهو ما فتح لأجله باب الاجتهاد والقياس. الاستقراء، وهو عنده أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة، والشاطبي قد اعتمد على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبينًا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاستطاعة والمكنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة.

الباب الرابع: تقويم عام لنظرية الشاطبي.

الفصل الأول: نظرية الشاطبي بين التقليد والتجديد.

التقليد عند الشاطبي أمر هام فهو يعتز بكون ما هدي إليه ووفق فيه من إبداع وتجديد هو أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقله السلف الأخيار ورسم

معالمه العلماء الأحبار وشيد أركانه أنظار النظار، وفي طليعة هؤلاء أصحاب رسول الله، وقد استفاد من الأصولية في حصر الضروريات الخمس وإضافة السادسة لها، فهو يذكر الغزالي ثم الرازي فالجويني ثم القرافي فابن عبد السلام. ففكرة البيع عند الجويني من الضروريات، وقد صقلها الشاطبي ووضحها وطورها ووسعها، وقد استفاد من الغزالي في الحديث عن الأسباب والمسببات واستفاد من ابن عبد السلام في تقسيم المشقة إلى مشقة ملازمة للتكليف ومشقة ليست ملازمة لنفس التكليف. أما استفادته من المذهب المالكي فقد كان الشاطبي مكملًا لما جاء به ابن رشد مقتفيًا أثره في عقلنة الفقه والارتقاء به إلى الموضوعية، وقد أخذ الشاطبي عن المقري تقسيم المصالح الشرعية إلى ضرورية وحاجية وتتميمية، وقد استفاد من صديقه وشيخه القباب. أما جوانب التجديد في نظرية الشاطبي فقد تميز بالتوسع الكبير في المقاصد حيث جعل أكبر جزء من الموافقات "كتاب المقاصد" فكانت الكتابات عن المقاصد قبل الشاطبي كالإشارة وصاغها في شكل عمارة، حيث بدأه الغزالي في كتاب "شفاء الغليل" والذي تمم هذا العلم وفصله وقعد قواعده هو الإمام الشاطبي فكتابه مثل كتاب "الرسالة" للشافعي في أصول الفقه. ومن جوانب التجديد عنده مقاصد المكلف لأن مقاصد الشارع لا تتم ولا تتحقق إلا بتصحيح مقاصد المكلف، ومن جوانب التجديد عنده بماذا تعرف مقاصد الشارع، حيث أوجد وضبط المنهاج الصحيح لمعرفة مقاصد الشارع، وقد جدد أيضا في تقديم ثروة من القواعد فتحدث عن قواعد المقاصد فبدأ بمقاصد الشارع التي هي لصالح

العباد في العاجل والآجل، وهي ضرورية وحاجية وتحسينية، وقد تأصلت الضروريات في القرآن والسنة وهي أصل للحاجيات والتحسينات، والقواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في الجزئيات وغيرها من القواعد، ثم انتقل إلى مقاصد المكلف، فذكر منها الأعمال بالنيات والمقاصد أرواح الأعمال، ومن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل وغيرها من القواعد، ثم انتقل إلى كيفية معرفة مقاصد الشارع، فذكر أن تحديد مقاصد الشارع لا ينبني على ظنون وتخمينات، وعلل الأحكام تدل على قصد الشارع ومدح العقل دليل على قصد الشارع إلى اتباعه، وذمه دليل على القصد إلى عدم اتباعه وغيرها من القواعد.

الفصل الثاني: المقاصد والاجتهاد:

الشاطبي فتح الباب واسعًا لأهل الشريعة وفقهها للتطلع إلى أسرارها وحكمها وحدد لهم الطريق للتعامل مع مقاصدها وكلياتها جنبا إلى جنب مع نصوصها وجزئياتها. فبدأ بالمقاصد وشروط المجتهد وأول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها والشرط الثاني هو التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه في المقاصد. أما علي بن عبد الكافي فقد قال بأن كمال رتبة الاجتهاد يتوقف على ثلاثة أشياء وجعل ثالثها أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكمًا لها في ذلك المحل وإن لم يصرح به. أما مصادر الاجتهاد عند الشافعي فإنه يعتمد على الكتاب ثم الأخبار المتواترة ثم الآحاد ثم ظواهر

الكتاب، إلا أن تكون مخصصة ثم ظواهر الأخبار، فإن عـدم المطلـوب في هـذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليـات الـشرع ومـصالحها العامة. والغزالي أيضا لا يعتد بالمصلحة إلا إذا ظهر أنها مقصودة للشارع، وهنا يستلزم المجتهد معرفة مقاصد الشريعة، أما الأصوليون فقـد رجحـوا المقاصـد الضرورية على الحاجية والحاجية على التحسينية، وهذا اشتراط ضـمني للعلـم بالمقاصد في حق كل مجتهد.

أما الشاطبي فقد عمل على تأكيد وترسيخ أهمية المقاصد وضرورتها للمجتهد حتى إنه نبه على أن العالم بالمقاصد أنه إذا غفل عنها زل في اجتهاده أما مـسالك الاجتهاد المقاصدي وهي قائمـة عـلى عـدد مـن المـسالك منهـا أن النـصوص والأحكام بمقاصدها، ومن أمثلة ذلك تعطيل حد القطع عام المجاعة على عهد عمر لأن مقصد الشارع هو الردع لمن عنـده زيـادة ولـيس لمـن يحفـظ حياتـه، وكذلك تعطيل سهم المؤلفة قلوبهم، والمسلك الثاني هـو الجمـع بـين الكليـات العامة والأدلة الخاصـة، فالكليـات العامـة هـي الكليـات النـصية والكليـات الاستقرائية. والأدلة الخاصة هي الخاصة بمسائل عينية. أما المسلك الثالث فقد تمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقًـا، فحيـثما تحققـت المـصلحة وجـب العمل على جلبها ومعانيها وحيثما تحققت المفسدة فيجب العمل على دفعها وسد أبوابها وإن لم يكن في ذلك نص خاص، وذلك استنادًا إلى الإجماع المنعقد على أن المقصد الأعم للشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسـد في العاجـل والآجـل. والمسلك الرابع هو اعتبار المآلات، أي أن المجتهد حين يجتهـد ويفتـي عليـه أن

يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، وهذا فرع من كون الأحكام بمقاصدها، وأدلة ذلك من السنة أن النبي امتنع عن قتل المنافقين مع علمه بهم ومع علمه باستحقاقهم القتل، وكذلك امتناعه عن إعادة بناء الكعبة ومنع أصحابه من زجر الأعرابي الذي بال في القبلة.

٤ - إسماعيل الحسن: نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن الطاهر بن عاشور: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥ م ٤٤٢ صفحة.

بدأ الباحث بمقدمة ذكر فيها أسباب اختيار دراسة المقاصد عن ابن عاشور فذكر أسبابا عامة أهمها كون الرجل قطبا من أقطاب الفكر الإسلامي في المغرب العربي وله عطاء فكري متميز في علوم الإسلام والعربية، أما الأسباب الخاصة فهو قد أبرز أصالة الموافقات وكتب في المقاصد على النحو الذي يقتضيه التطور، وتنبع أهمية الموضوع من أن فكرة المصلحة هي بيت القصيد في مقاصد الشريعة، وانتقل إلى معنى النظرية فبدأ بمصطلح النظرية عند القدماء فلا نجد استخدامهم لهذا المصطلح بشكل مباشر، ولكنهم استخدموا لفظا نظريا والمسائل النظرية فاللفظ النظري عندهم هو ما تكتسبه عن طريق الاستدلال، أما مصطلح النظرية عند المحدثين والمعاصرين فقد اعتبرها لالاند بمثابة بناء معرفي للفكر الرابط بين الجزيئات، أما النظرية الفقهية فقد قال وهبة الزحيلي بأنها المفهوم العام الذي يؤلف نظاما حقوقيا تنطوي تحته جزيئات موزعة في أبواب الفقه المختلفة كنظرية الحق، وهناك إشكال في مصطلح النظرية ناتج عن عدم التمييز بين مستوى المنطلقات والأصول الضرورية ومستوى البناء المهاري، فطبيعة تأليف المقاصد الشرعية تهدف إلى تحقيق الانتظام التشريعي، وبالتالي فإن بحث المقاصد يعبر عن صيرورة المعرفة الإنسانية، أما ما قصده الباحث بنظرية المقاصد وهي ذلك البناء الفكري المنهجي الذي يشكل خلاصة علمية للدراسة

التي انتهى فقه الأصول للشريعة إليها، ويقسم ابن عاشور نظرية المقاصد إلى قسمين؛ قسم المقاصد العامة للشريعة وقسم المقاصد الخاصة بالمعاملات.

الباب الأول: الفكر المقاصدي "من علم الأصول إلى علم المقاصد":

الفصل الأول: الفكر المقاصدي عند الأصوليين:

قسم الإمام الجويني أصول الشريعة إلى أصول يؤول معناها العقلي إلى أمر ضروري وأصول تتعلق بالحاجات العامة وأصول ليست ضرورية أو حاجية من قبيل التحلي بالمكرومات وأصول تتعلق بالمندوب وأصول لم يظهر للناظر فيها معنى، وقسم القرائن إلى قسم القرائن الحالية وقسم القرائن المقالية، وهنا تكون مقاصد الشريعة عنده نوعين؛ مقاصد مستقرأة غير منصوصة ومقاصد مستفادة من القرائن. أما الإمام الغزالي فقد قسم المقاصد إلى مقاصد الشريعة وأصول مصلحية، أما القرائن فقسمها إلى قرائن لفظية وقرائن عقلية وقرائن حالية. أما الإمام الرازي فقد دافع عن تقليل أحكام الشريعة وأشار إلى أهمية القرائن في نقل الاستدلالات بالخطاب الشرعي من الظن إلى اليقين. أما الآمدي فقد أدخل أصول المصالح الشرعية في الترجيح بين الأدلة. أما العز بن عبد السلام فقد بنى فكرة المقصود الشرعي القائل بإقامة المصالح ودرء المفاسد على اتفاق الخلق على تحسين المصالح ودرء المفاسد، وأن معرفة المصالح الدنيوية والأخروية يتم عن طريق نصوص الشريعة والاستدلالات الصحيحة منها، وأن طريق معرفة المصالح الدنيوية ومفاسدها وأسبابها هو الضرورة والتجربة، أما محددات التفكير التشريعي عنده فهي عزة وجود المصالح المحضة والمفاسد المحضة في

الـدنيا، وازدواج النظـر الـدنيوي والأخـروي للمـصالح والمفاسـد، وترتيـب المصالح والمفاسد والقطع والظن في تحصيل المصالح ودرء المفاسد. أما شـهاب الدين القرافي فقد قسم المناسـب المـصلحي إلى الكليـات الخمـس والحاجيـات والتتميمات، وقد قال بأولوية المقاصد على المفاسد، ففي ضـوء المقاصـد تقـاس الوسائل، وعلى قدر إفضاء الوسيلة إلى المقصد الشرعي تأخذ حكمها من حرمة أو وجوب أو ندب. أما نجم الدين الطوقي فقد عول على النصوص والإجماع في العبادات وما قدره الله، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. أمـا ابن تيمية فقد قال: إن الشريعة جاءت لتحـصيل المـصالح وتكميلهـا وتعطيـل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجح خير الخيرين وأقل الشرين، وهو يرى أن القياس الصحيح يقوم على تبيين مقاصد الشريعة تبيينا يـستحيل معـه أن ينـاقض نـصا شرعيا صحيحا. أما ابن القيم فيقول إن الـشريعة بناهـا وأساسـها عـلى الحكـم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، وقد قسم الذرائع إلى قسمين أحدهما أن يكـون الفعـل أو القـول موضـوعا إلى الإفضاء إلى مفسدة والتالي أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيتخذ وسيلة إلى المحرم، أما الحيل فأبان المحرم منها لمناقضتها لقـصد الـشارع. أما الشاطبي فقد وضع المنهج الأصولي في صورة متكاملـة حيـث أراد التعـرف بأسرار التكليف الشرعي من خلال استجلاء مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وقد نهج في هذا الجمع بين مسلك ابن القاسم الاستقرائي ومـسلك أبي حنيفـة الاستنباطي. أما أهم ملامح التجديد فتتمثـل في التوسـيع الكبـير في الموضـوع

ودراسة مقاصد المكلف وطرق إثبات مقاصد الشريعة وتقديم ثروة من القواعد المتعلقة بها.

الفصل الثاني: ابن عاشور وعلم مقاصد الشريعة:

عاش ابن عاشور مرحلتين؛ الأولى مرحلة الاحتلال حيث تأثرت بالحركة الإسلامية الإصلاحية الشرقية بزعامة محمد عبده وكانت بينه وبين ابن عاشور مكاتبات، أما المرحلة الثانية مرحلة الاستقلال والتي تميزت بالإجهاز على التعليم الزيتوني وحل أوقافه وفصل تونس عن القضاء العربي والإسلامي. أما نشأته فقد ولد سنه ١٣٩٦ هـ / ١٨٧٩ م بضاحية المرسى، وفي السادسة بدأ تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن وتعلم اللغة الفرنسية وفي سنه ١٩١٠ هـ دخل الجامع الأعظم للزيتونية ودرس علوم الإسلام والعربية، ومن شيوخه الشيخ محمد العزيز بوعتور، وقد شهد له بحفظ مصالح البلاد التونسية كما أسندت له خطة الوزارة الكبرى بعد عام على الاحتلال الفرنسي، وكان يشير إليه في الكثير من مؤلفاته، والشيخ سالم أبو حاجب الذي تتلمذ في الجامع الأعظم وشارك في افتتاح الجمعية الخلدونية، والشيخ عمر بن الشيخ الذي درس بالجامع الأعظم. أما مجالات أعمال ابن عاشور فقد عمل في مجال الإدارة ومجال الإصلاح ومجال التدريس. أما مؤلفاته المطبوعة فمنها تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجيد من تفسير الكتاب المجيد (مقاصد الشريعة الإسلامية) وحاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) و (أليس الصبح

بقريب) وكشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ وغيرها، وكذلك له عدد من المخطوطات، ثم انتقل المؤلف للحديث عن علم مقاصد الشريعة فتحدث عن القطع والظن في علم الأصول وانتقال الظن لقواعد علم الأصول بسبب طريقة المتكلمين التي اعتمدت على استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أما الطريقة الفقهية فهي تعتمد على الاستقراء للكيفية التي سلكها أصحاب المذاهب الفقهية والأئمة المجتهدون في استدلالهم الفقهي على أحكام الشريعة، والاختلاف بين الطريقتين لم يحقق هدف علم أصول الفقه للخروج من الخلاف.

ولقد حدد ابن عاشور ثلاث مظاهر لنظرية القواعد الأصولية؛ تتبعها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين وانعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية وعدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية. أما أشكال القطع والظن فابن حزم يعتمد على الآلية القياسية المعتمدة على استقراء ناقص مما يجعل تحقيق المناط فيها ينبني على التحقيق والرجحان لا على اليقين والبرهان. أما الجويني فأصول الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع لذلك فالأصول عنده قطعية لا ظنية. أما العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي فقد حاول تأسيس جملة من الأصول التي يتوجب على الفقهاء التزامها. أما ابن تيمية وابن القيم فقد بينا منشأ الأخطاء من عموم اللفظ ومن عموم علتها؛ فعموم الألفاظ هي ما عرف بمقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام. أما الشاطبي فقد سلك منهج استقراء مناهج الشريعة وتصريفاتها من أجل

استخلاص أصول قطعية من شأن الاعتماد عليها نقل الاستدلال الفقهي من الظن إلى القطع، أما استخدامه للاستدلال فقد حدد وظائف العقل في تركيب الدليل العقلي في تحصيل الدليل السمعي وإعانة الدليل العقلي في تحصيل الدليل السمعي وتحقيق العقل مناط الدليل السمعي.

بعد ذلك انتقل الحديث عن علم مقاصد الشريعة فبدأ بمعنى المقاصد الشرعية وبدأ بالتعريف اللغوي للقصد ودلالاته اللغوية التي تعني الهدفية أو الغرضية من خلال السلوك الإنساني ومعنى القصد الشرعي عند الشاطبي من خلال الأمور التالية؛ إرادة التكليف والمقصود الدلالي من الخطاب الشرعي والمقصود الشرعي من الحكم. أما تعريف محمد الطاهر بن عاشور فقد عرفها قائلا: مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، أما مقاصد التشريع الخاصة فهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة. أما تعريف علال الفاسي لمقاصد الشريعة فعرفها بأن المقصود الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها، وقد تبنى الباحث التعريف القائل بأن مقاصد الشريعة هي الغايات المصلحية المقصودة من المعاني والأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب، فالمقاصد هنا قسمان؛ قسم الغايات المصلحية من الأحكام وقسم المعاني المقصودة من الخطاب. ثم انتقل إلى الحديث عن مكونات علم المقاصد الشرعية والتي هي الهدف والموضوع والمنهج، فالهدف من علم المقاصد العام عند ابن عاشور يتمثل في تبصير الناظرين في الشريعة من المسالك فقهيا تفسير النصوص

وتعليلا لأحكامها واستدلالا عليها، ويتجسد الهدف الأخص في تحكيمها عند الاختلاف الفقهي من أجل رفعه أو التخفيف من حدته، أما موضوعه فهو جملة من الأصول المقصودة في الشرع التي يبحث على أغراضها الذاتية، أما منهجيته فهي عملية تصريح الأصولي بموقفه إزاء جملة من المفاهيم كالمصلحة والتعليل وعملية التنظير للمسالك الإجرائية التي تعتمد في البرهنة على تصدي الشارع لأصل من الأصول قبل التوصل له في فقه الشريعة.

الباب الثاني: نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور (الفقه والنظرية):

الفصل الأول: تقصيد النصوص والأحكام الشرعية:

إن التقصيد يبين مقاصد الشارع من جهة المعاني المقصودة من الخطاب ومن جهة المصالح المقصودة من الأحكام، ثم تحدث عن العبادات فبدأ بالغسل من الجنابة ثم رخصة التيمم وتحدث عن الصلاة فبدأ بستر العورة وإقامة الصلاة في طرفي النهار وزلفة من الليل وعند قراءة السورة في الركعتين وصلاة الجماعة في المسجد وتكلف ما لا يطاق في صلاة الليل وأوقات الصلوات الخمس والوقت والصلاة وركعتي الجمعة والصلاة في المسجد وقيام الكعبة، ثم تحدث عن الزكاة وتناول مسألة إعطاء الكافر من صدقة الزكاة والتطوع، ثم تحدث عن الصيام فذكر تشريع الصيام وقيام الليل في رمضان وتعجيل الفطر وتأخير السحور والتوقيت في صوم رمضان، ثم تحدث عن الحج فتناول الأكل والشرب وأخذ الزينة وعموم خيرية الأفعال والسؤال عن المواقيت والصيام في الحج، ثم تحدث عن الأطعمة والذبائح فتناول أكل ما في الأرض والرخصة في أكل طعام أهل

الكتاب وتحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنازير والمنخنقة والموقوذة والمتردية وما لم يذكر اسم الله عليه والاضطرار، ثم تحدث عن العائلة فتناول النكاح وذكر مقدمات في عقد الزواج وضوابط في التصرفات الزوجية والطلاق والوصاية والإيلاء، بعد ذلك تحدث عن المعاملات المالية والبدنية فتناول الروابح والثبات في الأموال والعدل في الأموال الواقعة في التصرفات المالية.

الفصل الثاني: الاستدلال في الأحكام الشرعية:

الاستدلال قائم على مقدمة أو مقدمات يستدل بها ونتيجة لازمة عن تلك المقدمات، وعلاقة منطقية بين المقدمات والنتيجة، بعد ذلك تناول عددا من المباحث للاستدلال فيها دور، وهي العبادات فبدأ بالطهارة ونجاسة الخمر وتكلم عن الزكاة فتناول مقدار الزكاة ومعرفة المؤلفة قلوبهم ودفع قيمة مكان العلم في الزكاة وإعطاء الكافر من صدقة الفطر، ثم انتقل إلى الحج والصوم فتحدث عن التمام في الحج والعمرة ثم الترخيص في الفطر والفدية أثناء شهر رمضان ثم انتقل إلى الأطعمة والأشربة فذكر الطيبات ووضعها ووصفها بمقدار ما يؤكل من المحرمات وقياس ضرورة التداول بالمحرمات على ضرورة الجوع وخرير الماء، بعد ذلك انتقل إلى العائلة فتحدث عن النكاح فتحدث عن مقدمات عقد الزواج وضرب الزوجة والطلاق والظهار والوصاية وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن المعاملات المالية فتحدث عن كتابة الدين ودلالة لفظ الربا وتحدث عن المعاملات البدنية والتبرعات فتناول المعاملات المنعقدة على الأبدان، وأخيرا تحدث عن التبرعات، وقد بنى ابن عاشور الاستدلال على

الأحكام انطلاقا من مقاصد الشريعة، ولم يقصد في بناء هذا الاستدلال عن ضوابط التقصيد الخطابي أو الحكمي.

الفصل الثالث: عرض النظرية:

تنطلق نظرية المقاصد عند ابن عاشور من فكرة تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني، وهذا تم التوصل إليه عن طريق الاستقراء وأدلة القرآن الواضحة والسنة المتواترة، وتحدث عن المقاصد العامة للتشريع بقوله: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وتحدث بعد ذلك عن تحديد المقاصد العامة فشروط حصر ماهيتها هي الثبوت والوضوح القاطع والانضباط والاطراد (بمعنى أن لا يكون المعنى مختلف فيه لاختلاف الأمكنة والأزمنة والناس) وأنواع المقاصد نوعان؛ الأول نوع المعاني الحقيقية والثاني نوع المعاني الفرعية، أما المقصد العام من التشريع فيتمثل في حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه لصلاح المهيمن عليه، وهو الإنسان، والمحصلة هي وصف الفعل الذي يقصد به الصلاح أي النفع دائما أو غالبا للجمهور والآحاد، ومظاهر طلب الشريعة تحققها ثلاثة؛ مظهر تقسيم المصلحة من حيث طلب الشارع ومظهر طلب الشريعة للمصلحة ومظهر تعارض المصالح، وانتقل إلى الحديث عن المصلحة باعتبار آثارها في قوام الأمة وقسمها إلى ضرورية وهي التي تكون الأمة في مجموعها وآحادها في ضرورة لتحصيلها (الكليات الخمسة) وحاجية وهي ما تحتاجه الأمة من أجل انتظام أمورها على وجه حسن، وتحسينية وهي التي يحصل بها كمال حال الأمة في نظامها، وتحدث

عن المصلحة باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها وأفرادها فقسمها إلى مصلحة كلية ومصلحة جزئية، وتحدث عن المصلحة باعتبارها تتحقق الحاجة بجبلها وتدفع الفساد عن أن يحف بها، وتنقسم إلى المصلحة القطعية والمصلحة الظنية والمصلحة الوهمية، وتحدث عن المصلحة باعتبار حصولها من الأفعال بالقصد أو حصولها بالمآل.

وتحدث بعد ذلك عن أوصاف المقاصد الشرعية المتمثلة في أوصاف جوهرية وهي الفطرة وأولوية المعاني على الألفاظ عند النظر في الأحكام ونفوذ التشريع واحترامه وقوة النظام واطمئنان البال، وهنا يجب توجيه الفطرة لمقاصد الشريعة، فالسماحة وانتفاء النكاية والتقدير والتغيير والمساواة والحرية، وترد هذه المقاصد إلى الفطرة، أما أولوية المعاني في الألفاظ عند النظر في الأحكام فمعظم معاني أحكام الشريعة هي معاني مضبوطة، تجنب الشارع فيها التفريع، فجاءت بصيغة عامة جعلتها صالحة لكل زمان ومكان، أما تنفيذ التشريع واحترامه فينحصر في مسلكين؛ الأول هو الترهيب والموعظة والثاني التيسير والرحمة، أما قوة النظام واطمئنان البال فيتحقق بوسيلتين؛ الأولى الاجتهاد والثانية الرخصة، ثم انتقل إلى المقاصد الخاصة للتشريع في المعاملات فرتب هذه المقاصد سواء مقاصد الشرع أو مقاصد الناس إلى؛ أولاً حقوق الله ثم حقوق العباد واقتران حقوق الله وحقوق العباد، وتحدث عن الوسائل التي بها تحصل أحكام أخرى فهي غير مقصودة لذاتها، ومن أمثلة الوسائل الإشهاد في النكاح وإشهاره.

الباب الثالث: نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور – التحليل والتقديم –

الفصل الأول: المفاهيم المؤسسية للنظرية:

بدأ هذا الفصل بمبحث الفطرة فعرف الفطرة لغويا على أنها هي الهيئة الخلقية الأولى التي خلق الله عليها النوع الإنساني، أما ابن خلدون فيرى أن الفطرة الإنسانية قابلة في أصل جبلتها إلى الخير والشر، أما أبو هريرة وابن شهاب فيريان أن الفطرة في الكتاب والسنة؛ أي هي الإسلام، ويرى المؤمنون أن المقصود بالفطرة في لسان الشرع هي الناس المؤمنون، أما ابن عاشور فيرى الفطرة على أنها نظام من الإمكانات والطاقات الجسدية والعقلية يقدر به المكلف على أداء التكليف، فالفطرة هي الخلقة أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، وتحدث بعد ذلك عن الفطرة والشريعة، فالشرع الإسلامي متوافق مع إمكانات الفطرة حتى عد مساويا ومساوقا، وهذا التساوي والتساوق بين الفطرة والشرع هو مناط التكليف، وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن دور المقاصد في نظرية ابن عاشور، فتحدث عن التأصيل الفكري في مقاصد الشريعة حيث مثلت الفطرة أساسا معينا تفرعت عنه مقاصد شرعية أخرى سواء كانت مقاصد خاصة مثل حق الفرد في تصرفات بدنه أو مقاصد عامة مثل إن العموم والشريعة لم تقصد فريقا معينا والمساواة والتي يعوق تحقيقها الموانع الجبلية والشرعية والاجتماعية والسياسية، والسماحة بمعنى التوسط بين التشديد والتخفيف وانتفاء النكاية، فالزواجر والعقوبات والحدود هي إصلاح لحال الناس بما هو لازم في نفعهم

دون ما دونه ودون ما فوقه، والمقصد العام للتشريع، بعد ذلك تحدث عن الفطرة في فقه النظرية حيث وصف ابن عاشور الفطرة كأصل محلي جامع لكليات الشريعة فابن عاشور في استنباطاته الفقهية أسند بعضها إلى مراعاة الفطرة؛ فبعد أن أقام ابن عاشور تطابقا تاما بين الفطرة والشرع أسس مقاصده كلها على الفطرة.

بعد ذلك انتقل إلى الحديث عن مبدأ المصلحة التي قصرها على أحكام المعاملات والآداب فيها، وعرف المصلحة أولاً بأن المصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى، والثاني تطلق على الفعل الذي فيه صلاح، أما المنفعة فهي اللذة تحصيلا أو إبقاء، فالمصلحة في نظريته هي ضبط نظام التعامل المدني أن يقصد المصالح المستجلبة والمفاسد المستدرءة، وفي شريعة الإسلام يشمل لذات الدنيا ومفاسدها ولذات الآخرة ومضارها، تحدث بعد ذلك عن أشكال اختلاط المصلحة بالمفسدة، فعرض آراء العز بن عبد السلام الذي ينفي وجود المنفعة المحضة والمصلحة المحضة، أما الشاطبي فهو يرى ترجيح ما رجح من المصالح والمفاسد، أما ابن عاشور فيرى أن تصوير محل من النفع الخالص والضرر الخالص يكون إما من جهة فعل الشخص الواحد وإما من جهة المعاملة بين شخصين؛ الجهة الأولى تعني وجود نفع خالص أو ضرر خالص، والجهة الثانية تعني اختلاط الاثنين، وانتقل بعد ذلك للحديث عن جلب المصلحة ودرء المفسدة في المعاملات على أساس أن له مظهرين؛ مظهر ضبط الحقوق في المعاملات ومظهر ضبط ودفع التعارض بين المصالح، أما مستوى المصلحة

المقصودة شرعا فيحدده آثار المصلحة في قوام أمر الأمة وتحقيق الاحتياج إليها في قوامها جماعات وأفرادا وتعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها وحصولها من الفعال بالمقصد أو بالمآل، انتقل بعد ذلك للحديث عن التعليل الذي يعني لغويا بحث أسباب أو التماس حجج أو استدلالات أو تجلية أسرار، وهو يعني عقلنة الشريعة لأنه استجلاء لمراد الشارع من الحكم حيث إن السبب أو العلة الموجبة للحكم بمثل منطقية النص ومعقوليته لا لغويته، ولقد رد ابن عاشور على منكري التعليل قائلا: إن التعليل يبين الأساس اللزومي المنطقي للنصوص الشرعية، أما تبني ابن عاشور للتعليل في أحكام الشريعة فهو يقول إن هذه الأحكام معللة بمصالح العباد.

الفصل الثاني: الوسائل المنهجية للنظرية:

الوسائل المنهجية هي جملة الأدوات الإجرائية التي تعد كفيلة بتحقيق هدفين، الأول بناء الكيفية التي اعتمدها ابن عاشور في بناء نظريته، والثاني بيان هذه الكيفية بين مقدار الجهد الذي بذله الرجل في تنظيم فكره المقاصدي وتنسيقه. لقد تم حصر الأدوات المنهجية في طرق ثلاث هي المقام والاستقراء والتمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام، فالمقام يعني التمييز بين النص الشرعي وبين ما يسمى بروح النص، ومن هذا المنطلق يستخدم المقام في تحديد القصد من الخطاب الشرعي الذي هو خطاب لغوي وخطاب مجسد لإرادة الشارع ومقصده، وتناول التفسير اللغوي لاحتمالية الخطاب التشريعي والتفسير التشريعي لاحتمالية الخطاب التشريعي؛ فالتفسير اللغوي يبرز في مجال مفردات

الخطاب ومجال تركيب الخطاب، أما التفسير التشريعي فينطلق من النظر إلى نصوص الشريعة ككل متسق تام وصالح للاستعمال واستثمار طاقات النص في دلالاته على كافة ما يتحمله من معاني بطرق الدلالات المشتقة من اللغة العربية، انتقل بعد ذلك للحديث عن دور المقام في تحديد قصد الشارع من الخطاب، فمفهوم الخطاب هو موضع لما يصدر عن الناس من أقوال وتصرفات في أحوال مخصوصة، لكن بعد روايتها يحفها غموض وخفاء في تبيين دلالاتها المقصودة، ومقام الخطاب الشرعي مكون من مقامين جزئيين؛ الأول مقام مقالة والثاني مقام حالة، فمقام مقالة يتكون من جملة من القرائن اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية، أما مقام الحال فهو ينحصر في جملة من القرائن الحالية التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل والتي تتأبى، أما مكانة المقام في الدلالة على الأحكام فبالمقام يقتدر الباحث على تعليل الأحكام المنصوصة، والاستدلال على الأحكام غير المنصوصة.

ثم انتقل إلى الحديث عن دور المقام في نظرية المقاصد عند ابن عاشور، فكان دورها يتمثل في تأصيل الخطاب الشرعي في مقام التشريع، حيث إدراك مقاماتها يرفع الاحتمالات الكثيرة التي تعرض لدلالاتها والتمكين من تبيين العلة التي قصدها الشارع حتى تناط في ضوئها الأحكام غير المقصودة، أما أهداف المقام في نظريته فإنه يقدم أداة علمية تبين القصد من الخطاب الشرعي سواء أكان من قبيل الأدلة اللفظية أو من قبيل التصرفات العملية للرسول (ص).

ثم انتقل إلى الحديث عن الاستقراء فتحدث عن معنى الاستقراء ومشكلته المنطقية حيث يتضمن المعنى اللغوي معنى التتبع والإحصاء وتتمثل دلالاته الإصلاحية في كونه أحد الطرق الاستدلالية التي يعتمدها الذهن الإنساني في استدلالاته، ودلالة الاستقراء تتمثل في أنها انتقال ذهني من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فالحكم على النتائج المستقرأة يظل مقيدا بالصدق المؤقت، أما وظائف الاستقراء في نظريته فتتمثل في ترتيب العلم بالمقاصد الشرعية (المقصد الظني الشرعي – المقصد الظني القريب من القطع – المقصد القطعي) وإثبات المقاصد الشرعية (إثبات مقاصد القرآن – إثبات عدم انبناء المقاصد على الأوهام والتخيلات – إثبات حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه – إثبات حجية القياس في المصالح الكلية – إثبات أنواع التحليل المغنية لمقصد الشارع – إثبات سد الذرائع – إثبات حرية التصرف – إثبات الانضباط والتحيز في الشريعة – إثبات حقوق المعاملات – إثبات مقصد الشريعة من أحكام النكاح – إثبات مقصد النسب – إثبات الحظ الكبير للمال في الشريعة – إثبات مقاصد الشريعة في المعاملات البدنية – إثبات مقاصد عقود التبرعات – إثبات إقامة وحدة لتنفيذ العدل) وتحدث عن أثر الاستقراء في فقه نظرية ابن عاشور على مستوى تفسير النصوص ومستوى الاستدلال على الأحكام، ثم انتقل إلى الحديث عن التمييز بين الوسيلة والمقصد في فقه تنزيل الأحكام حيث اعتبر أن مجرد استنباط الأحكام ليس هو مقصد الشريعة، وإنما هو تطبيقها

وتبصرا واعيا بمآلات تنفيذها، وتحدث عن استثمار المقاصد في فقه الشريعة ومقصد تطبيق وسيلة المقاصد ومظاهره هي النظر في أحوال الشريعة ونصوصها ورفع التعارض الظاهري بين نصوص الشريعة والبحث عن علل الأحكام وإيجاد الحكم غير المنصوص والتقليل من الأحكام التعبدية، ثم انتقل إلى الحديث عن إثبات المقاصد العامة، فبدأ بالحديث عن إجراء تنفيذ الأحكام على مقصد التيسير، وتحدث عن الذرائع؛ فالذريعة هي الوسيلة، وتحدث عن سد الذريعة وعن فتح الذريعة، وتحدث عن فتح التحيل لمقصد الشارع من الأحكام، وتحدث عن مقصد الشريعة من الأحكام والتي تضمنت التنفيذ والاحترام وتحدث عن المقصد الشرعي من إقامة الشريعة وإثبات المقاصد الخاصة.

٥- د. علي جمعة محمد: علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية: (سلسلة أبحاث علمية) ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ٤٢ صفحة.

أصول الفقه والمنهج:

أصول الفقه منهج للتعامل مع النص الشرعي حيث يحرص على معرفة مصادر البحث وطرق البحث وشروط البحث، أما علوم الحديث فهي منهج في التعامل مع الحديث ثبوتا وتوثيقا، ولقد حاول اليهود ذلك لكن كانت محاولتهم في النقل أكثر من ١٥٠٠ سنة ق. م. . وفي الحضارة الإسلامية نجد أن أصول الفقه تشمل على بيان الإجراءات اللازمة للتعامل مع النص وفهمه للوصول إلى الحكم المتعلق بأصول الفعل البشري. هذه الإجراءات تخرج وتنبثق من رؤية كلية تمثل مباحث الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام.

موضوعات الفلسفة بين نقاط التلاقي:

لما كانت موضوعات الفلسفة الإسلامية هي الوجود والمعرفة والقيم، فهي الخلفية لإجراءات أصول الفقه، وبالتالي فإن هناك علاقة بين أصول الفقه والفلاسفة، فالفلسفة الإسلامية تستخدم سؤال "لماذا"، وهذا يقابله "علة الحكم" عند الأصوليين، لكن عندما لا يجد الأصوليون علة فإنهم يعتبرون هذا الحكم تعبدي يجب أن يطاع، وهذا لقطع السبيل أمام الأسئلة الممتدة، لقد تقرر عند الأصوليين أن أصول الفقه مستمدة من علم الكلام واللغة العربية والفقه الإسلامي بمعنى تأويل الأسئلة الممتدة لإحداها، ولقد أثرت الفلسفة اللغوية على الأصوليين حتى نجد الرازي قال بظنية الدليل اللفظي واعتبر الأصوليون

ذلك نزعة سرت من الفلسفة للأصول. ويذهب بعض الأصوليين إلى القول بأنه ليس في مسار الأصول حق معين حيث يدعون إلى النسبية المطلقة.

هذه العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة تم تشغيلها في تعريف العقل، حيث قالوا إن العقل مناط التكليف، والذي يعني تمام العملية الفكرية المكونة من النضج والحواس السليمة الناقلة للواقع المحسوس وفقدان أحد هذه المكونات يفقد التكليف، وتم كذلك تشغيل هذه العلاقة في تعريف الواقع حيث تم تعريفه بأنه هو ما أدركه الإنسان بحسه المعتاد، أما نفس الأمر المتعلق بحقائق الأشياء فيختلف إدراك الإنسان له عبر الزمن وحسب كم المعلومات التي لديه، وكذلك تم تشغيل هذه العلاقة في اعتبار أصول الفقه علما؛ حيث تم تعريفه بأنه معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. كذلك يمكن ترتيب الأسئلة التي تتكرر في ذهن المجتهد ترتيبا منطقيا لتكوين ما يمكن تسميته "نظريات أصول الفقه" مثل نظرية الحجية المستمدة من علم الكلام، وكذلك نظرية الإثبات المستمدة من علوم الحديث والقراءات، وكذلك نظرية الفهم المستمدة من علوم اللغة ومجموع الأحكام الفقهية الشائعة، ثم جاءت نظرية القطعية والظنية لوضع حد لقضايا الخلاف الفقهية اعتمادا على الإجماع، وبعد ذلك جاءت نظرية الإلحاق المعتمدة على القياس وغيره، ثم تأتي نظرية الاستدلال المعتمدة على العرف والعادة وقول الصحابي وغير ذلك، ثم تأتي نظرية الإفتاء التي تشمل على ذكر المقاصد الشرعية والتعارض والترجيح.

بالنسبة للأصل في العلاقة بين الأصول والفلاسفة فكلاهما يرى أن مصادر المعرفة هي الوحي والوجود، وبالتالي نتمكن من خلال منهج أصول الفقه ودراسة العلوم الأخرى، وانطلاقا من الأفكار الأساسية التي جاءت من العقيدة لرؤية الإنسان والكون والحياة، وهذا ما يسمى بمنهج المناهج، وهو أن نربط موضوع أصول الفقه بهذه الأصول، وكذلك كيفية التوصل إلى أحكام ثم إنزالها على الواقع الذي يختلف إدراكه من شخص لآخر.

٦- محمد الوكيلي: فقه الأولويات؛ دراسة في الضوابط: (سلسلة الرسائل الجامعية " ٢٢ ") ١٤١٦ هـ / ١٩٩٧م. ٣٢٨ صفحة.

مقدمة:

تنبع أهمية الموضوع من كثرة الكلام عن الأولويات ووجوب احترام المراتب الشرعية نظرا لكثرة اختلاط المفاسد بالمصالح واختلاف الاتجاهات الدعوية في مناهجها، لكن ليس هناك اتجاه أكاديمي للتأليف في هذا الموضوع مع وجود بعض المؤلفات القريبة من هذا الاتجاه مثل كتاب الأوائل لأحمد ابن أبي عاصم التبيل المتوفى سنه ٢٨٧ هـ وكتاب الوسائل إلى معرفة الأوائل لجلال الدين السيوطي، ومن الكتب الحديثة أولويات الفاروق عمر السياسية للدكتور غالب عبد الكافي القرشي. لكن هناك بعض المراجع التي أفادت في هذا الاتجاه مثل كتب ابن تيمية وابن القيم والموافقات والاعتصام للشاطبي والفروض للقرافي والأشباه والنظائر للسيوطي.

الفصل الأول: في التعريف والأسباب:

المبحث الأول: في التعريف:

تعريف الأولويات في اللغة حيث تدور حول معنى الأحقية والأجدرية وتدور معها معاني مثل الوصاية والندية والتولية، أما المعنى الاصطلاحي فعلى المستوى النظري يقصد به احترام المراتب الشرعية بتقديم الأهم على المهم وعلى المستوى العملي يستعمل في مجال التزاحم ويقصد به معرفة ما له حق التقديم والأسبقية عند تزاحم حكمين شرعيين، أما فقه الأولويات فيعني وضع كل شيء في

مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر ما حقه التكبير ولا يكبر ما حقه التصغير.

المبحث الثاني: أسباب ظهور فقه الأولويات:

يرجع ذلك إلى اختلال مراتب الأعمال الشرعية، فقديما كان لانحراف علم الكلام عن مقصده الأصلي أثره في ظهور هذا الاختلال حيث غاصوا في الغيبيات وحولوا العقيدة إلى قضايا مجردة وفلسفوا العقيدة بطريقة يصعب على العامي فهمها وقدس بعضهم العقل، أما في مجال التصوف فقد شهد انحرافا وخصوصا بعد أن دخلت المرحلة الفلسفية حيث آثروا حياة العزلة والهروب من الواقع فاستغرقوا في العبادات كما وكيفا وأهملوا العقل وركزوا على القلب واعتبروه أداة المعرفة الحقة، أما في مجال الفقه وأصوله فالعلم في الإسلام ليس من أجل العلم، وإنما من أجل العمل، ولكن سرعان ما ظهر الفقه الفرضي ووصل إلى قمته في القرن الرابع الهجري وما بعده، وفي العصر الحديث فقد ظهرت القضايا القديمة وقضايا أخرى مثل الانشغال بالفروع وبالمواضيع الهامشية وإهمال الأصول والقضايا الجوهرية، وكذلك العناية بالشكل أكثر من المضمون، وقد أدى ذلك إلى ظهور سلبيات منها ضياع المقاصد والمعاني وفراغ العبادات من روحها ومضامينها وضياع الجهود والأوقات في غير ما ينبغي تضييعها فيه وتوسيع دائرة الخلاف بين المسلمين بكثرة النقاش في أمور ليست جوهرية، ومن القضايا التي ظهرت نجد سوء التقدير للمصالح والمفاسد في بعض الفتاوى الشرعية، وكذلك انشغال مفكري الأمة بالفكر الدفاعي.

لقـد ظلـت الـشريعة هـي الـسائدة ولم يكـن هنـاك ضرورة إلى ظهـور فقـه الأولويات، لكن بعد الهجمة الاسـتعمارية وتقـسيم العـالم إلى دويـلات وضـع الاستعمار سياسة تعليمية تشوه الإسلام، وبالتالي تنحت شريعـة الإسـلام عـن الحياة وفرض قوانينه، وقد أدى ذلك إلى ظهور حركات إصلاح إسلامية لإعادة هيمنة الإسلام على الحياة، لكن وقف في وجه هذه الحركات عدة معوقات مثـل وجود فجوة سحيقة بين الإسلام والمسلمين، وأصبح أصحاب السلطة يرفضون البديل الإسلامي، وبالتالي هناك حاجة لجهـد كبـير لتهيئـة أبنـاء الأمـة لقبـول الشريعة من جديد وظهر هنا اتجاهان؛ الأول يؤمن بالتدرج، والثـاني يـدعو إلى تطبيق الإسلام دفعة واحدة.

الفصل الثاني: في التأصيل الشرعي للأولويات:

المبحث الأول: الاستعمال الأولوي في القرآن الكريم:

هناك آيات تضمنت كلمة (أولى) مثل الآية ٨٦ سورة آل عمران والآية ١٣٥ سورة النساء والآية ٧٥ سورة الأنفال والآية ٦ سورة الأحزاب، وكلهـا تـدور حول معناها اللغوي الذي يعني أحق وأرحـم وأشـفق ومقـدم، وفي الآيـة ٢١ سورة محمد والآية ٣٥ سورة القيامة فهي تعني الوعيد والتهديد.

المبحث الثاني: الاستعمال الأولوي في السنة:

ذكر المؤلف ثمانية أحاديث؛ من صحيح مسلم خمسة ومن ابـن ماجـه حـديث ومن سنن أبي داود حديث ومن البخـاري حـديث؛ كلهـا تـدور حـول المعنـى الأصلي للكلمة.

المبحث الثالث: التوجيه الأولوي في القرآن الكريم:

ذكر المؤلف ست آيات كلها ترغب المسلم في السعي نحو الأفضل والأكمل في كل شيء، وهذا قد بينه ابن القيم أنه يمكن تحصيله بالهمة العالية والنية الصحيحة، ويمكن تحقيق ذلك بترك ما أحدثه الناس وهجر العوائق وقطع علائق القلب، ولقد ارتضى الرسول من بعض الناس الإتيان بالحد الأدنى، وأول من طولب بالأولى هم الرسل.

المبحث الرابع: التوجيه الأولوي في السنة:

لقد تناولت السنة هذا المفهوم بتوجيهات مختلفة مثل السلوك الحسن والإيمان والجهاد والحج والصلاة لوقتها وصدقة الغنى، فميزان أفضلية العبادات هو حال الشخص وظروفه، وقد اجتهد ابن تيمية في تقديم الأفضليات فذكر أن الجهاد أفضل من الحج والصدقة أفضل من الصيام وتلاوة القرآن أفضل من جنس الذكر والذكر أفضل من الدعاء والصلاة أفضل من قراءة القرآن والحسنات أنفع من السيئات.

المبحث الخامس: التدريج التشريعي والدعوي في القرآن والسنة:

إن مبدأ الأولوية يقوم على التدرج، وهو منهج قرآني نبوي في نهاية الإحكام من الناحية التربوية، فأول ما نزل من القران ذكر الجنة والنار ثم نزل الحرام والحلال، ولقد مرت المرحلة النبوية بأربع مراحل؛ سرا ثم جهرا دون قتال ثم جهرا مع قتال المعتدي ثم جهرا مع قتال كل ما يقف في وجه الدعوة.

المبحث السادس: نماذج من الأولويات في القرآن الكريم:

من هذه النماذج الطلب الأعلى أولى من طلب الأدنى كما في الآية ٦١ سورة البقرة، وكذلك الإخفاء في التطوعات أولى من الإظهار كما في الآيتين ٢٧٠ و٢٧١ سورة البقرة، وكذلك الجهر بالعبادات المفروضة أولى من الإخفاء، وذلك لإجماع علماء الأمة على إظهار الزكاة أفضل من إخفائها، وكذلك العناية بالجوهر أولى من العناية بالشكل كما في الآيتين ١٧٧ / ١٨٩ سورة البقرة، وكذلك السلم أولى من الحرب كما في (البقرة: ١٩١ الأنفال: ٦١ التوبة: ٣٦ الحجرات: ١٢٥) لكن لا ينبغي اللجوء إلى الحرب إلا مع أولئك الذين يحاربون الدعوة ويمنعون انتشارها، ومن أجل ردع الفئة الباغية، وكذلك الزواج بالمؤمنة ولو كانت أمة أولى من الزواج بالمشركة ولو كانت حرة كما في (البقرة: ٢٤١) حتى أن عمر بن الخطاب امتد بالفهم القرآني ومنع الزواج بالكتابيات، وكذلك قول معروف أولى من صدقة يتبعها أذى كما في (البقرة ٢٦٣)، وكذلك إبراء المدين أولى من إنذاره كما في (البقرة: ٢٨٠)، وكذلك التعجيل بالواجبات أولى من التأخير إلا إذا كان في التأخير مصلحة كما في (آل عمران ١٣٣)، وقد أورد الفقهاء مجموعة من الحالات يجوز فيها تأخير الواجب وأغلبها حول الصلاة مثل المشتغل بواجب أهم كإنقاذ غريق، وكذلك عذاب جهنم أولى بالاتقاء من عذاب الدنيا كما في (التوبة: ٨)، وكذلك العمل للآخرة أولى من العمل للدنيا كما في (النحل: ٣٠ القصص:٧٧)، وكذلك العفو والصفح أولى من الانتصار كما في (الشورى: ٣٩ / ٤٣ البقرة: ٢٣٧ المائدة: ٤٥ النور: ٢٢).

المبحث السابع: نماذج من أولويات في السنة النبوية:

مثل بر الوالدين أولى من جهاد في سبيل الله كما في صحيح البخاري وسنن أبي داود؛ لكن هذا الحكم ليس بإطلاق فهناك حالات يكون فيها الجهاد واجب مقدم على سواه، وكذلك بر الأم أولى من بر الأب كما جاء في صحيح البخاري، كذلك العدل أولى من إرضاء الوالدين كما في (النساء: ١٣٥)، وكذلك العقيدة أولى بالتقديم من الشريعة كما جاء في صحيح البخاري ومسلم؛ فمع أن المجتمعات الإسلامية تدعي اليوم بأنها تؤمن بالله وتصدق بأصول عقيدته إلا أن هذا الإيمان سطحي لا أثر له في السلوك وساكن لا حركة فيه وترافقه خرافات وشعوذة وكهانة، كذلك التيسير أولى من التعسير كما جاء في البخاري وأبي داود؛ ومع ذلك فهناك من قال بأهمية العزيمة لأنها أصل متفق عليه والإذن بالترخيص بإطلاق يفضي إلى انحلال عزائم المكلفين، أما من قال بأهمية الرخصة لأن فيها رفع الحرج وموافقة لمقاصد الشارع فلهذا اعتباره، وكذلك الصدقة حال الصحة أولى من الوصية كما في البخاري، وكذلك الأقرباء المحتاجون أولى بالعطية من غيرهم كما جاء في البخاري، وكذلك العناية بأعمال القلوب أولى من العناية بأعمال الجوارح كما جاء في مسلم، وكذلك الاشتغال بالعلم أولى من الاشتغال بالعبادات التطوعية كما جاء في أبي داود.

الفصل الثالث: طرق معرفة الأولويات:

معرفة الأولويات تتم عن طريق النص وطريق الاجتهاد.

المبحث الأول: التنصيص الأولوي:

جاءت نصوص القرآن والسنة التي تنص على الأولوية؛ بعضها ندرك علته والآخر لا ندرك علته؛ وأغلب الأولويات التي تدرك علتها تعود إلى أحكام المعاملات وأغلب التي لا تدرك عللها تعود إلى أعمال العبادات. هذه الأولويات المنصوص عليها تقوم على مجموعة من المرجحات؛ منها الإيمان والطاعة والعلم والأهمية والأصلحية.

المبحث الثاني: الاجتهاد الأولوي:

في مجال النصوص والأدلة هناك نصوص قطعية الدلالة ونصوص ظنية الدلالة، وفي المجال الظني يتم اللجوء إلى الترجيح بناء على القواعد اللغوية والأصولية، وأكثر هذه النصوص التي تتطلب الترجيح هي النصوص العامة والنصوص المتعارضة، أما الاجتهاد الأولى في مجال الطاعة والامتثال فيكون الاجتهاد في ناحتين؛ الأولى حالة التدرج الدعوي، والثانية حالة التزاحم بين الأحكام الشرعية، وهذا يكون على المستوى العملي.

المبحث الثالث: مصادر التشريع الأولوي:

أولها الأولوية القياسية التي تتضمن قياس التساوي مثل كفارة المرأة الحرة إذا جامعت مختارة في رمضان، وتتضمن أيضا القياس الأولى حيث يكون الحكم في الفرع أولى من الحكم في الأصل مثل تحريم التأفيف للوالدين، وبالتالي يكون الضرب وغيره من الإيذاءات حراما من باب أولى، وثانيها الأولوية الاستحسانية ومنها العدول عن حكم عام أو قاعدة كلية إلى حكم خاص أو

استثنائي لدليل يقتضي هذا العدول مثل صحة الأكل والشرب للصائم ناسيا، ومنها العدول عن مقتضى قياس ظاهر إلى مقتضى قياس خفي حيث يكون الظاهر ضعيفا والخفي قويا مثل إذا اشترى الشخص سلعة وقبل تسلمها اختلف مع البائع في سعر البيع، وثالثها الأولوية المصلحية، وهنا يكون الاستبدال في أحكام الوسائل ولا يكون في أحكام المقاصد من عقائد وأصول وأخلاق وعبادات مثل الاستجمار الذي يجوز فيه استبدال الحجارة بكل ناشف طاهر جامد غير محرم، وكذلك إخراج الزكاة خارج الأصناف المنصوص عليها.

الفصل الرابع: في ضوابط الأولويات في حالة التدرج الدعوي:

الضابط في الاصطلاح حكم كلي ينطبق على جزئياته، وهو شبيه بالقاعدة، فهو القانون المرشد في عملية الاختيار. إن عملية تقديم عمل ما أو حكم ما وإعطائه الأولوية على غيره في مجال العمل الإسلامي يتم وفق ضابطين أساسيين؛ الأول الفقه بمراتب الأحكام الشرعية، والثاني الفقه بالواقع.

المبحث الأول: الفقه بمراتب الأحكام:

المأمورات الشرعية قسمان؛ واجبات ومندوبات؛ فالواجب هو ما طلب الشارع فعله على وجه الإلزام بحيث يترتب على فعله ثواب وعلى تركه عقاب، أما المندوب فهو ما طلب الشارع فعله فعلا غير جازم ومنه المندوب المؤكد والنفل والمستحب والمندوب الزائد، أما المنهيات الشرعية فهي قسمان المحرمات والمكروهات: فالمحرم هو ما طلب الشارع تركه على وجه الإلزام ويترتب على تركة الثواب وعلى فعله العقاب ومنها ما هو محرم لذاته كالسرقة والحرام لغيره

أو لعارض مثل زواج التحليل، أما المكروه فهو ما طلب الشارع تركه طلبا غـير جازم، فكما أن الواجبات تتفاوت في الـدرجات فـإن المعـاصي تتفـاوت أيـضا، فمثلا التفاوت في المحظور الواحد نجد منه مثل الكفر فهناك كفـر أكـبر وكفـر أصغر، وكذلك الشرك، وهناك نفاق اعتقادي ونفاق عملي، وهناك تفاوت بـين المحظورات المختلفة؛ فالربا أفظع من الزنا وأخطر منه وظلم الغير أشد من ظلم النفس وسب الرسول أفظع من الردة، كما تتفاوت المعـصية بتفـاوت الظـروف المحيطة بها؛ فالمعصية في رمضان أشد منها في غيره وفي البيت الحرام أشد منها في غيره والمعصية الجماعية أشد من المعصية الفردية، والمنكر من حيـث هـو المنكـر الذي يجب تغييره، وهذا يتطلب أمـورا منهـا العلـم بمراتـب المنكـر والحكمـة والتأدب في التغيير ووزن الموقف لمعرفة ما إذا كانت تصلح الأفكـار فيـه أم لا، وتفادي الوقوع في منكر أكبر.

وبين مرتبة المأمورات ومرتبة المنهيات مرتبة المباح وهي ما يتساوى فيها الفعل والترك، وقد يتغير حكمه حيث قد يتحول إلى أمر عندما ما يكون فعله معينا على طاعة أو كان وسيلة تؤدي إلى ارتكاب محظور فيكون منهيـا عنـه، أمـا أسـباب تفاوت المأمورات والمنهيات فتفاوت القوى الإلزاميـة في المـأمورات راجـع إلى حجم نفعها، وكذلك بالنسبة للمنهيات فدرجة الإلزامية فيها راجعة إلى حجـم الضرر، لكن هل الأهم ترك المحرمات أم فعل المـأمورات؟ فقـد ذهـب الإمـام أحمد والـشاطبي وغيرهمـا إلى أن المنهيـات أشـد مـن المـأمورات، وهـذا شـأن الصوفية، وذهب ابن تيمية وابن القيم إلى أن اعتناء الشارع بالمأمورات أشد من

اعتنائه بالمنهيات، ويرى البعض أن ابن تيمية قد قدم نظرية أخلاقية قائمة على أن فعل الايجابيات سوف يطغى على ترك السلبيات وتظل النفس في همة وإيجابية.

أما الأحكام من حيث الثبوت والدلالة فمنها ما هو قطعي الثبوت وظني الثبوت، ومن حيث الدلالة فمنها قطعي وظني، فالقرآن كله قطعي الثبوت وبعضه ظني الدلالة، أما السنة فهي ظنية الثبوت وفيها ما هو قطعي الدلالة وما هو ظني الدلالة، أما تفاوت المصالح الشرعية فمن حيث درجة قوتها فمنها مصلحة ضرورية وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، ومنها مصلحة حاجية فهي مطلوبة للتوسعة ورفع الضيق، ومنها مصلحة تحسينية وهي تتمثل في الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدلسات، والمصالح الضرورية هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، أما المصالح من حيث شمولها وخصوصها فمنها مصلحة عامة وهي كل ما فيه نفع عام يعود على مجموعة الأمة أو جماعة كبيرة منها، ومصلحة خاصة وهي ما فيه نفع جرئي يعود على شخص معين أو فئة محدودة من أفراد الأمة.

المبحث الثاني: الفقه بالواقع:

لا بد من دراسة الإمكانيات الذاتية والبشرية ولا بد من التقدير الواعي لقوة الخصم، فمن المسلم به أن الفرد يتحرك في واقع مليء ببعض العقبات التي لا تقهر، وبالتالي يصبح التكيف معها أمرا ضروريا، وهنا تعطي المصلحة للمجتهد مجالا أوسع للتأسيس والتعديل في الأحكام، وهنا يفضل استخدام الاستحسان أفضل من القواعد العامة. أما الظرفية الشخصية فلكل شخص طريقة في

التعامل مرتبطة بمعتقده ومواقف تخلقها أوضاعه وظروفه وإمكاناته، أما الإمكانية فهناك الإمكانية الفردية التي جاء أساسها أنه لا تكلف نفس إلا وسعها؛ ولذلك اعتبر الأصوليون القدرة شرطا من شروط التكليف، أما الجماعية فهي مرتبطة بالاستطاعة أيضا؛ ولذلك فإن نجاح أي حركة متوقف على الإمكانيات بجانب مبادئها السليمة ومشرعها القوي. وانطلاقا من الظرفية والإمكانية المعاصرة يجب تقديم أولويات على غيرها مثل العناية بفقه المعاملات والسعي نحو الاتفاق والوحدة وأسلمة العلم والتعليم وغرس التربية الدينية والأخلاقية، وهذه الأولويات محل اتفاق من الجميع، مع هذا هناك أولويات يختلف فيها فبالنسبة للمشاركة السياسية هناك موقفان منها؛ الأول الرفض والمقاطعة استنادا إلى أن القوى الإسلامية ما زالت ضعيفة وأن بناء الفرد وإصلاح القاعدة يجب أن يسبق بناء الدولة، والموقف الثاني موقف التفاهم والتعاون استنادا إلى أن المشاركة في الأحزاب مسموح وأن امتلاك السلطة يسمح بإحداث التغيير، إذن العمل السياسي يحكمه أمران هما الظروف وما تجلبه الحركة من نفع، فإذا تمت المشاركة فيجب الالتزام بالضوابط الثابتة: لا تفريط في شيء من الحق وغلبة المصالح على المفاسد.

الفصل الخامس: ضوابط الأولويات في حالة التزاحم:

عند التصادم بين حكمين شرعيين في الواقع العملي هناك ضوابط يجب مراعاتها:

الضابط الأول: الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة:

ومن النصوص الدالة على هذا الضابط (التوبة: ١٩) وحديث النبي الذي فضل الجهاد وقدمه على التطوع، ومن التطبيقات العملية لهذا الضابط يجب تقديم مصلحة الضروري على مصلحة الحاجي وتقديم مصلحة الضروري على مصلحة الكمالي وتقديم مصلحة الحاجي على مصلحة الكمالي وتقديم مصلحة الضروري الأهم على مصلحة الضروري المهم.

الضابط الثاني: يتمثل في الأكثر إفسادا أولى بالدرء من الأقل مفسدة:

ومن النصوص الدالة على ذلك (البقرة: ٢١٧) وتصرفات الخضر عند تعليمه لسيدنا موسى، وعند المرجئة يجب تقديم درء المفسدة المخلة بضروري على المفسدة المخلة بحاجي، وكذلك تقديم درء المفسدة المخلة بضروري على المفسدة المخلة بكمالي، ويجب تقديم درء المفسدة المخلة بحاجي على المفسدة المخلة بكمالي ويجب تقديم درء المفسدة المخلة بضروري أهم على المفسدة المخلة بضروري مهم، وكذلك بالنسبة لمخلة بحاجي أهم على حاجي مهم والمخلة بكمالي أهم على المخلة بكمالي مهم.

الضابط الثالث: يتمثل في أن الجهة الغالبة أولى بالتقديم عند تزاحم المصالح مع المفاسد:

كما جاء في (البقرة: ٢١٩) فعند تزاحم مصلحة حفظ ضروري مع مفسدة الإخلال بحاجي يقدم حفظ الضروري وتزاحم مصلحة حفظ ضروري مع مفسدة الإخلال بكمالي يقدم حفظ الضروري وتزاحم مصلحة حفظ حاجي مع

مفسدة الإخلال بكمالي يقدم حفظ الحاجي وتزاحم مصلحة حفظ حاجي مع مفسدة الإخلال بضروري تدرأ مفسدة الضروري وتزاحم مصلحة حفظ كمالي مع مفسدة الإخلال بضروري تدرأ مفسدة الإخلال بالضروري وتزاحم مصلحة حفظ كمالي مع مفسدة الإخلال بحاجي تدرأ مفسدة الإخلال بحاجي.

الضابط الرابع: يتمثل في أن جهة المفسدة أولى بالدرء عند تساوي المصالح مع المفاسد:

فقد اختلف العلماء حول هذا الأمر فمنهم من أنكر تساوي المفسدة والمصلحة في الواقع.

الضابط الخامس: يتمثل في الأعم مصلحة أولى بالتقديم من الأخص:

وهذا يحدث عندما يتساويان في الرتبة (ضروريان، حاجيان، كماليان) وهنا نقارن على أساس سعة المصلحة وضيقها.

الضابط السادس: يتمثل في أحكام المقاصد أولى بالاعتبار من أحكام الوسائل:

فالمقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها، والوسائل هي التي شرعت لتحصيل أحكام أخرى، وهنا إذا كان المقصود من قبيل الضروري جاز تعاطي الوسيلة الممنوعة، أما إذا كان المقصود من قبيل الكمالي فلا يجوز ارتكاب الجرائم، وهناك خلاف بالنسبة لإذا كان المقصد من قبيل الحاجي فهل يجوز تعاطي الوسائل الممنوعة من أجل توفير الحاجيات ودفع الحرج والضيق عن النفس أم لا.

الضابط السابع: يتمثل في أن الفرائض والأصول أولى بالتقديم من النوافل والفروع:

وهذا واضح في كثير من الأحاديث.

الضابط الثامن: يتمثل في أن المباح الضروري أو الحاجي إذا وافقته مفاسد فإن تحصيله أولى من تركه:

فالمباح الضروري واجب التحصيل ولا يؤبه بما يعترض سبيله من منكرات، والمباح الحاجي يجوز تحصيله ولو اعترض سبيل تحصيله مفاسد، والمباح الكمالي يجوز تحصيله ولو اعترض سبيله مفاسد.

الضابط التاسع: يتمثل في أن الفوري أولى بالتقديم من المتراخي:

المقصود بالفوري المبادرة إلى تنفيذ الأمر بمجرد سماع تكليف والمقصود بالتراخي تخفيز المكلف بين الأداء فورا عند سماع التكليف وبين التأخير إلى وقت آخر.

الضابط العاشر: يتمثل في أن ما يخشى فواته أولى بالتقديم مما لا يخشى فواته:

مثل تقديم الجنازة على عيادة المريض وتقديم مجلس العلم على مجلس الذكر.

الضابط الحادي عشر: يتمثل في أن الواجب المضيق أولى بالتقديم من الواجب المطلق:

الضابط الثاني عشر: يتمثل في أن القربات الاجتماعية أولى من القربات الفردية:

وهذا واضح في الكثير من الأحاديث.

الضابط الثالث عشر: يتمثل في أن الإحسان إلى الأبرار أولى من الإحسان إلى الفجار:

وهذا مستمد من المؤلفة قلوبهم.

الضابط الرابع عشر: صاحب الحاجة أولى بالتقديم على من لا حاجة له.

الضابط الخامس عشر: يتمثل في أن الدفع عن الإنسان أولى بالتقديم عن الدفع عن الحيوان:

فإذا تعرض الإنسان والحيوان في نفس اللحظة لنفس نوع الأذى فإن الإنسان أولى من الحيوان بالإنقاذ.

الضابط السادس عشر: قضاء الواجب أولى من الاشتغال بالنوافل.

الضابط السابع عشر: الفريضة التي ضاق وقتها أولى بالتقديم من قضاء الفائتة.

الضابط الثامن عشر الأخص أولى بالتقديم من الأعم: هذا الضابط ذكره القرافي في الفروق.

الضابط التاسع عشر: ما ليس له بدل اضطراري أولى بالتقديم على حالة بدل:

ذكره محمد جواد مغنية.

الضابط العشرون: صاحب الوقت المختص أولى بالتقديم من غير المختص:

ذكره محمد جواد مغنية.

الضابط الواحد والعشرون: لمن الأولوية؟ لحق الله أم لحق العباد؟:

فقال البعض إنه حق الله لأن حق العبد يقبل الإسقاط، وقال البعض يقدم حق العبد بدليل الرخص.

الضابط الثاني والعشرون: لمن الأولوية؟ للفرض العيني أم للفرض الكفائي؟:

أغلب الفقهاء على تقدم فرض العين على فرض الكفاية لأن النصوص قدمت العيني على الكفائي ولأن المصلحة في العيني تتكرر بتكرر الفعل، وهناك فريق رجح تقديم الفرض الكفائي لأن فاعله ساع في صيانة الأمة كلها عن المآثم.

٧- د. جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة: (سلسلة المناهجية الإسلامية " ١٧") ١٤٢٢/ ٢٠٠١. ٢٤٨ صفحة.

الفصل الأول: قضايا محورية:

المبحث الأول: دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد:

هناك طرق يتم بها التعرف على مقاصد الشرع وهي النص الصريح على التعليل واستقراء الأحكام التي عرفت عللها واستقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة والاهتداء بالصحابة في فهمهم للأحكام. لقد خصص إمام الحرمين مذاهب الاستدلال على أنها الاقتصار على اتباع كل معنى له أصل وجواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب والتمسك بالمعنى، وإن لم يستند على أصل، أما العز بن عبد السلام فيرى أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، أما مصالح الدارين فلا تعرف إلا بالشرع، ويرى أن تتبع مقاصد ما في الكتاب والسنة يبين أن الله زجر كل شر وأمر بكل خير. ويرى ابن تيمية أن الفطرة مجبولة على معرفة الحق والتصديق به ومعرفة الباطل والتكذيب به، أما ابن القيم فيرى أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. أما الشاطبي فيرى أن استعمال الأدلة العقلية في هذا المجال هو استعمال مركب على الأدلة السمعية أو معين في طريقها أو محقق لمناطها فوظائف العقل تتمثل في تركيب الدليل العقلي على الدليل السمعي وتحقيق العقل مناط الدليل السمعي. أما ابن عاشور فقد

ذهب إلى ابتناء مقاصد الشريعة على الفطرة. ولقد حدد الريسوني مجالات العقل في التفسير المصطلحي للنصوص وتقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة وتقدير المصالح المرسلة. أما الخادمي فيرى أن العقل يقوم بتنزيل منظومة الأحكام على مشاكل ونواحي الحياة فيقوم بصياغتها وتنفيذها.

المبحث الثاني: ترتيب المقاصد الخمسة فيما بينها:

لقد رتب الغزالي كليات المقاصد ترتيبا اشتهر بعد ذلك، وهو الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال، فعند تعارض مصلحتين يجب ترجيح الأقوى. أما الرازي فرتبها ترتيبا مختلفا هو النفس والمال والنسب والدين والعقل. أما الآمدي فقد قدم الدين على النفس والنسل على النحو التالي، وهو النفوس والأديان والأموال والأعراض والعقول والأموال. وذكر ابن تيمية ترتيبها على النحول التالي؛ حفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وأما ابن السبكي فترتيبه يبدأ بالدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض، وعند تعارض مصلحتين فإن الترتيب المتبع عند كل عالم يبين أولوية مراعاة الأقوى، فالترتيب الذي يؤخر الدين عن النفس والمال والنسب والنسل والعقل والعرض كلها أو بعضها فيرى أن المصلحة المتعلقة بالدنيا تقدم على المصلحة المتعلقة بالآخرة؛ لأن مقصود المصلحة الدنيوية هو حق الآدمي ومقصود المصلحة الأخروية هو حق الله فحق الآدمي مبني على الشح والمضايقة وحق الله مبني على السماحة والمساهلة. بالنسبة للمجموعة الثانية التي ترى تأخير العقل على المال والنسل والنسب والعرض كلها أو بعضها يرى أن حفظ النفس أصل

وحفظ العقل تابع، والعلماء الذين قدموا هذا الترتيب كانت نظرتهم للعقل قاصرة فقط من خلال حفظه عن المسكر، ولم تمتد إلى أبعد من ذلك. بالنسبة للمجموعة الثالثة فترى تأخير النسب والعرض على المال. بالنسبة للعلماء المعاصرين فهناك من يرى أن نتعامل معها على أنها كتلة متراصة وأن هناك ضرورات متضمنة في ضرورات أخرى كأنها دوائر، كما أن هناك التنظيم الهرمي الذي يبدأ من القاعدة الأساسية التي يجب أن تتوافر أولاً وإذا توافرت نصعد للخطوة التي تليها وهكذا، وهناك من تحدث عن أولوية الحفاظ على وجود الأمة والتي تتضمن قيما مثل الحرية والمشاركة والشورى والعدل الاجتماعي وهي الأولوية التي يجب أن يسعى جميع أفراد الأمة لتحقيقها لمواجهة الأخطار التي تحيط بالأمة من جميع جوانبها.

المبحث الثالث: ترتيب وسائل كل مقصد:

بين ابن عاشور أن الوازع الجبلي المتمثل في ميل النفس إلى المنافع والنفور من المضار يؤدي إلى تحقيق المصالح ثم يأتي الوازع الديني المتمثل في الإيمان الصحيح، فإن لم يفلحا كان الوازع السلطاني. بالنسبة لمراتب الضروري والحاجي والتحسيني فالأصوليون يرون أن المقاصد الأصلية هي الضروريات وأن الحاجيات والتحسينيات تأتي ضمن المقاصد التبعية، لكن المقاصد لا تقتصر على الضروري وإنما تضم الحاجي والتحسيني في وحدة واحدة، وأن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقه، وهناك من نظر إلى المراتب ليس باعتبارها ثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)

ولكن باعتبارها خمس (ضرورة – حاجة – منفعة – زينة – فضول)، وهناك من قدم ترتيبا ثلاثيا يراعي درجة التعامل مع المصالح (الإسراف – الاقتصاد – التقصير) وفيما يتعلق بتحديد الضروريات والحاجيات والتحسينيات فهناك المعيار الشكلي الذي يعتبر الواجب أو المحرم من الضروريات والمندوب أو المكروه من الحاجيات والمباح من التحسينيات، وهناك المعيار الموضوعي الذي ينظر إلى درجة المصلحة أو المفسدة المتعلق بها الحكم التكليفي، فإن كان من أهمها كان من الضروريات وإن كان قليل الأهمية كان من التحسينيات وما توسط بينهما كان من الحاجيات.

المبحث الرابع: نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال:

إن تسكين الكليات أمر غير ثابت فهو يتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وهذا ما يسمى بفكرة النسبية. ولقد اهتم العز بن عبد السلام بالأشخاص والأحوال فالعز بن عبد السلام أخذ بالمعيار الموضوعي المتعلق بالواجب أو الحرام (الضروريات) والمندوب أو المكروه (الحاجيات) والمباح (التحسينيات). أما الشاطبي فقد بين أثر العوامل المختلفة على المقاصد والأحكام، ومن هذه العوامل المباح وأنواعه والمشقة وأنواعها وحظ المكلف وفرض العين وفرض الكفاية وحق الله وحق العبد. أما ابن عاشور فقد ركز على اختلاف الزمان والمكان فتحدث عن الوازع الجبلي والوازع الديني والوازع السلطاني. فيما يتعلق بنسبية التطبيق فإن عملية تسكين الوسائل في مراتب تختلف

باختلاف عوامل عديدة فمثلا وسائل تحقيق مقصد حفظ النفس تتمثل في الغذاء والمسكن والمركب، فالغذاء يختلف باختلاف البيئات فهو في البادية غيره في الحضر غيره في الريف، فالغذاء إذا فقد العناصر الأساسية وأدى إلى المجاعة والمرض نزل إلى مرتبة الضروريات، وإذا وصل إلى مرحلة الإسراف والبذخ فينتقل إلى مرحلة ما بعد التحسيني. أما المسكن فقد كان مثلا تزويده في الماضي بالماء والكهرباء بدرجة في مرتبة الحاجي ومع تقدم المدنية والحضارة تحولت الكهرباء والماء إلى مرتبة الضروري. أما المركب فقد كان في الماضي يكتفي بالدابة ولكن الآن أصبح توفير المواصلات العامة من الضروريات وتوفير مقعد مريح لكل مواطن ليصل إلى مكان عمله من الحاجيات وتملك سيارة بالنسبة للفرد من التحسينيات. بالنسبة لحفظ العقل فكانت وسيلة ذلك في الماضي حفظه عن المسكر مع تعلم العلوم الدينية الضرورية، أما في الوقت الحاضر فإن وسيلة حفظه تتمثل في تعلم المعارف الحديثة بجانب الشريعة وعلوم اللغة وهي تمثل مرتبة الضروري، أما العناية بنظام ثقافي متكامل فهذه مرتبة الحاجي، أما العناية بالمتفوقين والمبدعين فتمثل مرتبة التحسيني.

الفصل الثاني: تطور جديد للمقاصد.

المبحث الأول: مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة:

لقد كثرت تقسيمات المقاصد، وذلك لصعوبة حصر المصالح الكلية فتنوعت بين المقاصد الخمسة التقليدية مع زيادة تفاصيل وإضافات لها أو نقص في إحداها، فمثلا الشاطبي قسم الضروريات إلى عينية وكفائية، أما ابن عاشور فقد

اعتبر المقصد العام هو حفظ نظام الأمة، وهنا أصبح لكل مقصد من مقاصد التشريع جانب لآحاد الأمة وجانب لعموم الأمة مع اعتبار جانب عموم الأمة أولى، وأضاف د. القرضاوي والشيخ محمد الغزالي قيما أخرى للمقاصد هي العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فشريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد وتحقق بينهما توازنا، ومن هنا فقد أشارت الكثير من النصوص إلى العديد من القيم مثل العدل أو القسط والإخاء والتكافل والحرية والكرامة.

المبحث الثاني: أنواع المقاصد ومراتبها:

بالنسبة لمقصد الخلق؛ هناك فرق بين مقاصد الخلق التكويني ومقاصد الأمر التكليفي، فالآيات الخاصة بالعبادة لها جانب متعلق بالخلق وجانب متعلق بالشريعة، وكذلك الآيات المتعلقة بالخلافة، أما سنة الله فهي تتعلق بمقاصد الخلق. أما المقاصد العالية للشريعة والمفاهيم التأسيسية فهي أعلى أنواع مقاصد الشريعة من حيث التجريد والتنظير والإيجاز والنظر الفلسفي، وقد تعددت الرؤى في تحديدها، فحددها البعض في المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب، كما خصها البعض بالعبادة والخلافة، وركز البعض على جلب المصالح ودرء المفاسد، وأدخل البعض الوسائل في المقاصد كالتفسير ورفع الحرج ومراعاة الفطرة، وأدخل البعض فيها مقصد نظام حفظ الأمة واستدامة صلاحها بصلاح المهيمن عليها، وجعلها البعض حفظ نظام التعايش في الأرض وعمارتها واستمرار صلاحها.

ويلخص المؤلف وجهة نظره في المقاصد العالية على أنها تحقيق عبادة الله والخلافة عنه وعمارة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدارين ويشمل المادي والروحي ويوازن بين الفرد والجماعة والأمة والإنسانية والأجيال الحاضرة والأجيال المستقبلية. أما المقاصد الكلية للشريعة فهي أكثر ضبطا وأقل تجريدا وتنحصر غالبا في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وتنقسم إلى أصلية وهي الغاية الأولى للحكم وتابعه وهي المقصد الثانوي للحكم، وهناك فرق بين المقاصد والوسائل، فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح في نفسها والوسائل هي الطرق المفضية لها. كذلك الفرق بين المقاصد الكلية والقواعد، فالقاعدة هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها فهي تنصرف إلى الأحكام وليس العلل منها، أما المقصد فهو الغاية من الحكم والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكام الشريعة، وهناك قواعد أصولية وقواعد كلامية وقواعد لغوية وقواعد فقهية. بالنسبة للقانون فإنه يهتم بتنظيم المجتمع منذ عصر النهضة الأوروبية حتى الآن ويهمل جانب الشريعة، أما المقاصد الخاصة فهي تتعلق بباب معين أو أبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكان لعلماء الأصول محاولات مبكرة في هذا المجال أمثال الحكيم الترمذي والإمام الغزالي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن عاشور، وكان لكل إمام من الأئمة منطلق ومنهج مختلف. أما المقاصد الجزئية فهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالحكم، أما مقاصد المكلفين فالمطلوب أن توافق مقاصد الشارع.

المبحث الثالث: من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة:

للكليات الخمس أربعة مجالات هي مجال الفرد ومجال الأسرة ومجال الأمة ومجال الإنسانية. فمقاصد الشريعة فيما يخص الفرد تتعلق بحفظ نفسه من التلف كلية، وذلك بتوفير الأمن لتوقي الاعتداء عليها وتوفير كفاية الجسد من غذاء ولبس ومسكن وتوفير الحرية الشخصية لتحقيق الكرامة الإنسانية، والمقصد الثاني هو حفظ العقل من خلال المحافظة على سلامة المخ والحواس والجهاز العصبي واجتناب السلوكيات المؤدية إلى تعطيل وظيفة العقل أو التشويش عليها، والمقصد الثالث هو حفظ التدين ويكون عن طريق تأسيس العقيدة السليمة وتقويمها واجتناب الكبائر وإقامة شعائر العبادات والتخلق بأخلاق الإسلام، والمقصد الرابع هو حفظ العرض، وذلك بكف أذى العرض عن طريق اللسان منعا للأذى الأشد، والمقصد الخامس هو حفظ المال ويتم ذلك عن طريق العمل والشراء والميراث وإجراء المباحات وإحياء الموات وغيرها والاعتدال في إنفاقه.

فيما يتعلق بمقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة، فالمقصد الأول هو تنظيم العلاقة بين الجنسين عن طريق الزواج، والمقصد الثاني هو حفظ النسل عن طريق تحريم الشريعة للواط والسحاق والحث على الإنجاب، والمقصد الثالث هو تحقيق السكن والمودة والرحمة من خلال أحكام المعاشرة بالمعروف، والمقصد الرابع هو حفظ النسب من خلال تحريم الزنا والتبني وغيرها من الأحكام، والمقصد الخامس هو حفظ التدين في الأسرة عن طريق أحكام رب الأسرة

وأحكام أبناء الأسرة وغيرها، والمقصد السادس هو تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة من خلال أحكام العلاقات العاطفية والاجتماعية للزوجين والأولاد والآباء.

أما مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة، فالمقصد الأول هو التنظيم المؤسسي للأمة من خلال التركيز على وحدة الأمة وتدعيم مؤسسة الخلافة وسيادة الشريعة والاحتكام للشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمقصد الثاني هو حفظ الأمن سواء الداخلي من خلال أحكام حماية النفوس والأعراض والأموال أو الخارجي من خلال إعداد القوة والجهاد، والمقصد الثالث هو إقامة العدل باعتباره مقصدا أساسيا للشريعة، والمقصد الرابع هو حفظ الدين والأخلاق من خلال صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج، والمقصد الخامس هو التعاون والتضامن والتكافل من خلال الزكاة والقسامة والديات والأوقاف وغيرها، والمقصد السادس هو نشر العلم وحفظ عقل الأمة من خلال الأحكام التي تقي العقول من الإفساد العضوي والدعوة للتفكير والتعقل والتدبر، والمقصد السابع هو عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة من خلال الزكاة والإنفاق التطوعي والوصايا والأوقاف.

فيما يتعلق بمقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، فالمقصد الأول هو التعارف والتعاون والتكافل حيث دعت الشريعة لتحقيق ذلك، والمقصد الثاني هو تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض حيث سخر الله ما في الأرض للإنسان، والمقصد الثالث هو تحقيق السلام العالمي القائم على العدل لأن السلام والعدل

صنوان لا يفترقان ويتحقق ذلك بالأحلاف والوفاء بالعهود في المعاهدات الدولية، والمقصد الرابع هو الحماية الدولية لحقوق الإنسان من خلال تحريره من العبودية ونصرة المستضعفين، والمقصد الخامس هو نشر دعوة الإسلام من خلال الاتصال والقدوة الحسنة.

الفصل الثالث: تفعيل المقاصد:

المبحث الأول: الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد:

إن التأليف في المقاصد له فوائد كثيرة منها بيان كمال الشريعة الإسلامية والاطمئنان على الإيمان وأن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل وردع المشككين وبيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية والترجيح ومنع التحايل وفتح الذرائع وسدها وبيان أن النصوص والأحكام بمقاصدها والجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة واعتبار المآلات والتوسع والتجديد في الوسائل والتقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف.

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي:

إن النقطة الرئيسية في الاجتهاد المقاصدي تتمثل في الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة وجلب المصالح ودرء المفاسد واعتبار المآلات، والتركيز هنا على جلب المصالح ودرء المفاسد، فالمصالح ترجع إلى القياس أو ما كانت جارية على مقاصد الشارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله وما عرف بأدلة كثيرة لا حصر

لها. وهنا يظل الاجتهاد والمقاصد هما في الحقيقة المصلحة المرسلة أو الاستصلاح كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القدم.

المبحث الثالث: التنظير الفقهي:

تمثل كتابات إسماعيل الفاروقي الإرهاصات الأولى في الكتابات المنهجية التي ركزت على إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم كانت كتابات حسن الترابي المتعلقة بتجديد أصول الفقه واعتمد في ذلك على تقدير المصالح في ضوء استقراء الواقع لتحديد المصالح والأسباب لتحديد حسن أو كمال الشيء وما هو خاص أو عام وما هو قطعي أو ظني مع النظر للسعة الواضحة في الاستدلال بالمصالح والاستصحابات. أما النظرية الفقهية فهي التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية، وهناك فرق بين القاعدة والنظرية والنظام، فالقاعدة حكم كلي يشتمل على أحكام متعددة في باب من الفقه مثل قاعدة لا ضرر، والنظرية هي مجموعة الأحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة مثل نظرية الضرورة الشرعية، أما النظام الفقهي فهو هيكل تأليفي من مجموعة من الأحكام ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، أما مظان البحث عن روافد النظرية في التراث فإن ذلك يتمثل في تحديد قواعد تنظيرية قد تكون قاعدة أصولية أو كلامية أو لغوية أو قاعدة مشتركة بين عدة أبواب من قسم فقهي واحد أو قاعدة عامة لباب واحد؛ ولهذا فإن النظرية الفقهية هي عبارة عن مجموعة قواعد بين الأصول والفروع، أي بين أصول الفقه والفقه وهي تقدم تنظيرا بين المذاهب المختلفة. أما الإمام

الصدر ففي نظريته ينطلق من الواقع إلى النص وليس العكس واستقراء الأحكام الشرعية الخاصة بالمسألة موضوع التنظير ثم الانتقال من الجزئيات إلى القاعدة الكلية المشتركة بينهما مع الحفاظ على الموضوعية والابتعاد عن الذاتية، وقد حدد أمورا لبناء النظرية وهي معرفة التوجهات العامة للشريعة وفهم الأهداف المنصوصة للأحكام الثابتة وأخذ القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار وفهم الأهداف المحددة لولي الأمر.

فيما يتعلق بمنهج أسلمة العلوم عند إسماعيل الفاروقي فيتضمن خطوات تتمثل في إتقان العلوم الحديثة والمسح الشامل لها والتمكن من التراث وتحليله والتقييم النقدي للعلم الحديث والتقييم النقدي للتراث الإسلامي والتحليلات والتركيبات المبدعة، أما المنهج المقترح فتتمثل خطواته في معرفة المقاصد التي حددها الغزالي وأن تصنف هذه المقاصد وتركب في بناء فكري تجمع فيه الأشباه والنظائر وأن يضاف لكل مقصد وسائله وأن يتم بناء نظرية متكاملة، أما علاقة النظريات بالعلوم الشرعية فالعقيدة هي جوهر هذه النظريات والعقيدة تنطلق منها القيم الأخلاقية والتي تبنى عليها النظرية العامة للشريعة المكونة من القواعد والنظريات المشتركة بين عدة أبواب من أقسام مختلفة وبين عدة أبواب من نفس القسم والتي تتفرع منها النظريات الخاصة بأبواب الفقه المكونة من الأحكام الفرعية للفقه. أما سمات الكتابات المعاصرة في النظريات فتتمثل في التحديث باختيار موضوعات من واقع الحياة المعاصرة والمقارنة بين آراء العلماء والتنظير لتحديد النظرية التي تكمن وراء هذه المسائل، وهذا التطوير. أما فيما

يتعلق بتقديم نظرة مستقبلية فهناك خطوات تتمثل في المسح والتقييم والأعمال المساعدة والتقنين.

المبحث الرابع: العقلية المقاصدية للفرد والجماعة:

لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي لا بد من التركيز على المقاصد الكلية للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بها، لأن اقتصار الاجتهاد المقاصدي على المجال التشريعي فقط يجعله اجتهادا جزئيا حبيسا بقضايا خاصة، وللتخلص من ذلك لا بد أن يكون فكر المجتهد مقاصديا ولا بد أن يكون مزودا بالثقافة المقاصدية لتحقيق التوازن بين الثوابت والمتغيرات وبين المرونة والصلابة. فيما يتعلق بالعقلية المقاصدية لدى الجماعة (مجال السياسة الشرعية) فإن هذه العقلية انتهت إلى أن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين؛ لذلك يجب ضبطها بضوابط الشريعة التي تتطلب التأصيل السياسي للمصلحة في ضوء احترام التخصص العلمي، وتبرز هنا حاجة مجال السياسة الشرعية إلى تطوير على المستوى التنظيمي من خلال الدستور والقوانين واللوائح وعلى المستوى التنفيذي التطبيقي من خلال رسم السياسات والتخطيط والقرارات.

المبحث الخامس: مستقبل المقاصد، علم مستقل، أم وسيط أم تطوير للأصول:

هناك رؤى متنوعة في هذا الخصوص، فيرى ابن عاشور ضرورة تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة، أما الريسوني فيرى أن المقاصد علم وركن في علم أصول الفقه، أما الترابي فيرى أن المقاصد علم وسيط بين علوم متغايرة.

٨- د. عبد الحميد أبو سليمان: ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافـات الزوجية!: (سلسلة أبحاث علمية "١٧") ط ٢. ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م (٩٠ صفحة حجم الجيب)

تحدث المؤلف في المقدمة عن أهمية الأسرة بالنسبة للحياة الإنسانية والمجتمع ومكانة الأم في تلك الأسرة.

انتقل بعد ذلك لتناول القضية الأساسية في الكتاب وهي "ضرب المرأة" وسيلة لحل الخلافات الزوجية!" وأسباب حديثه في البحث عن هذه الشبهة لكي يجد المخرج لها لاعتماده على منهجية تعتمد الفكر وليس الشك، فالشك مثبط بينما الإشكاليات محفزة على الفكر، وقد اعتمد منهجية الجمع بين القراءتين ومبادئ العقل وما يتعلق بهذا الموضوع من سنن وطبائع والظروف المكانية والزمانية التي تحيط بالموضوع، ثم بدأ النظر في الموضوع من مختلف جوانبه وعلاقاته وصوره الكبرى؛ لذلك انطلق البحث إسلاميا من منطلق كرامة الإنسان واستخلافه ومسئولياته وحقه في تقرير مصيره، وأن العلاقات الأسرية الإسلامية تعتمد على المودة والرحمة ومراعاة الظروف المكانية والزمانية انطلاقا من تدرج الوحي في النزول ليراعي هذين البعدين، وكذلك الخطاب النبوي، وقد عكس الأئمة الفقهاء هذه المعالم في فتاواهم المختلفة، بل إن صاحب المذهب الواحد كان يغير فتواه عند تغير الأحوال، بل إن آيات القرآن يتغير فهمها مع تغير الأحوال، لذلك من الخطأ عند النظر في أمور تشريعات الأسرة الاقتصار على التفسيرات التاريخية.

فيما يتعلق بالضرب، فهناك قاعدة أساسية مفادها أن الأذى والخوف والإرهاب النفسي أمور تورث السلبية والكره والانحراف، بينما الحب والتكريم والثقة أمور تولد الإيجابية والإقبال والبذل، وأن الثقافة السائدة في الأمة الإسلامية هي ثقافة الاستبداد والوصاية والإذلال على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات، رغم تعارض هذا مع صريح ما جاء به الإسلام ومفاهيمه مثل الإخاء والتضامن، فالإسلام قد وضع العديد من الترتيبات التي تضمن صيانة مؤسسة الأسرة وما تشتمل عليه من علاقات (الزوجية، الأبوية، البنوة) ولأنه قد ورد نص قرآني يتضمن لفظ " واضربوهن" فقد انصرفت التفسيرات التراثية إلى معاني "اللطم والصفع والصفق والجلد" وما إلى ذلك من معاني القسوة، وقد تفاوتت آراء الفقهاء في ذلك بين الضرب غير المبرح إلى الضرب دون الحد.

وعند وضع آية "الضرب" في إطارها العام من نظام الأسرة وفقا لمقاصد الشريعة، نجد أن الآيات القرآنية وسيرة الرسول المتعلقة بالعلاقات الزوجية تدور كلها حول مفاهيم المودة والرحمة والإحسان، فإذا كانت الظروف التاريخية قد حدت من أدوار المرأة وجعلت الرجل صاحب السلطة العليا، فإن العصر الحديث قد أعطى لها أدوارا إضافية جعلت الصورة التاريخية غير مناسبة لها، ومن هنا فإنه يجب اللجوء إلى المفاهيم الإسلامية الأصيلة لبناء العلاقات الزوجية عليها، فالإسلام أعطى المرأة الحق في إنهاء العلاقة الزوجية غير السوية بالنسبة لها مع تحمل عقبات ذلك، وهنا لا يكون الضرب وسيلة لتنظيم هذه العلاقة.

بالنسبة لإصلاح ذات البين بين الزوجين، ففي حالة نـشوز أو نفـور الزوجـة فيمكن للزوج أن يحاول الإصلاح دون تدخل طرف ثالث من خلال التدرج من الوعظ ثم الانتقال إلى الهجر وأخـيرا الـضرب، أمـا إذا لم يفلـح ذلـك فـيمكن اللجوء إلى خاصة الأهل لإصلاح ذات البين، وهنا هل معنى "الضرب" الإيذاء الجسدي والمهانة النفسية؟ وهل هذا القهر للمرأة يؤدي إلى كسب ود المرأة؟ لقد استخدم القرآن "الضرب" بمعان متنوعة، ومن هنا فإن تأويل عبد الله بن عباس يكون مناسبا جدا، وهو القول "بأن المقصود بالضرب هو المس بالسواك" ومـع هذا فقد يفتح هذا التأويل الباب أمام البعض للجوء للأذى البدني كما جاء عـلى لسان بعض الفقهاء الذين رأوا أن الضرب يكون بين العشرين والأربعـين، أمـا عند استعراض لفظ "الضرب" في القرآن الكـريم فإنـه يعنـي العـزل والمفارقـة والإبعاد والترك والدفع، وهذا المعنـى هـو المناسـب لطبيعـة القـيم الإسـلامية المنظمة للعلاقات الزوجية حيث البعد عن بيت الزوجيـة هـو إشـعار لهـا بـأن الخطوة التالية هي الطلاق، وهو هنا يعطي فرصـة للزوجـة العاصـية إلى إعـادة ترتيب أوراقها لحسم العلاقة مع زوجها .

هذا المعنى تؤكده السنة النبوية حين فارق النبي بيـوت زوجاتـه حـين نـشب خلاف بينه وبينهن ولم يتعرض لأي واحدة منهن بالإيذاء البـدني، وحـين رأت الزوجات جدية الأمر فكان ذلك كافيا لعودتهن لرشدهن، وهنـا يكـون معنـى الضرب في السنة الفعلية هو المفارقـة والـترك والاعتـزال، وهـذا يتناسـب مـع مفاهيم المودة والرحمة والإحسان.

٩ - د. نور الدين بن مختار الخادمي: المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م. ٣٩٨ صفحة.

المقدمة:

تتفرع المناسبة الشرعية من مبحث أصولي هو التعليل ومسالكه وقوادحه وضوابطه. ولقد ظهر اتجاهان حيال المقاصد الشرعية؛ الأول إبطال المقاصد والاقتصار على الظواهر والمباني، والثاني يعطل محل الدلالات النصية واللغوية والظاهرية والوضعية مقابل الاستناد المطلق إلى المعاني والجواهر والبواطن. وهنا تكون الوسطية بين الاتجاهين هي أنسب للمصالح، وبالتالي تقع المناسبة كأساس ونواة وركيزة للمقاصد الشرعية. ولما كانت تفسيرات المناسبة تختلف من شخص لآخر ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان لذلك فقد أعفى الله الخلق من إنشاء المقاصد والمصالح وتأسيسها، فالمقاصد والمصالح الشرعية قد أثبتت وتأسست على المناسبة الشرعية أو على تعليل الحكم بالوصف المناسب لما يترتب عليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة. ولقد ذكر الأصوليون أن المناسبة أو العلة تثبت بالنقل (الكتاب والسنة والإجماع) وبالعقل من خلال الاجتهاد المرتبط بالسبر والتقسيم والدوران وتخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه وبالمناسبة والملاءمة. أما الدراسات التي تناولت موضوع المناسبة فقد أغفلت تحقيق معاني المناسبة واستعمالاتها وبياناتها والتطبيق والتنزيل والتأصيل والتقعيد والتنظير.

الفصل الأول: "حقيقة المناسب والمناسبة"

المبحث الأول: "تعريف الوصف المناسب وأمثلته"

المناسب في اللغة هو الملائم لأفعال العقلاء عادة. وفي الاصطلاح عند القدماء فقد عرفه الغزالي بأنه ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه

انتظم، وعرفه الزركشي بأنه تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة، وعرفه القرافي بأنه ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، وقد عرفه أحد المعاصرين على أنه الوصف الذي لو عرض على العقول السليمة في ذاتها لتلقته بالقبول واعتبرته موافقًا لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد، ومن أمثلة الوصف المناسب وشواهده قولنا الإسكار وصف مناسب لتحريم الخمر ومقصوده حفظ العقل والمال والكرامة الذاتية والأسرية، وقولنا السرقة وصف مناسب لوجوب القطع والضمان ومقصوده حفظ أموال الناس من التلف والابتزاز. أما التعريف المختار للوصف المناسب فهو الوصف الظاهر المنضبط أو في معنى الظاهر المنضبط الثابت بالنص أو الإجماع أو الاستنباط الذي يفضي إلى مقصوده الشرعي بترتب الحكم عليه.

المبحث الثاني: "تعريف المناسبة وأسماؤها"

المناسبة في اللغة هي الملاءمة والموافقة. وفي الاصطلاح كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنًا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع. أما التعريف المختار للمناسبة فهي استخراج الوصف الظاهر المنضبط أو تخريجه أو إتيانه أو ما كان في معنى الظاهر المنضبط الثابت بالنص أو الإجماع أو الاستنباط والذي يفضي إلى مقصوده الشرعي بترتب الحكم عليه، وللمناسبة أسماء عديدة أوردها الأصوليون منها الإحالة وتخريج المناط والملاءمة والإذن بالحكم والإشعار به والمصلحة ورعاية المقاصد والاستدلال. والمناسبة نوعان؛ الأول الخاصة أو المقيدة والثاني العامة أو المطلقة، وللأصوليين إطلاقان للمناسبة؛

أحدهما يوسع دائرة المناسبة لتشمل كل الأوصاف الموافقة لأحكامها، وثانيهما يضيق دائرة المناسبة لتقتصر على الأوصاف الثابتة بالاجتهاد والاستنباط فقط.

الفصل الثاني: "أنواع الوصف المناسب وأقسامه".

المبحث الأول: "تقسيم الوصف المناسب بحسب الظهور والانضباط وعدمهما"

هناك الوصف المناسب الظاهر المنضبط، وهو الذي لا يختلف باختلاف الظروف والأحوال والأشخاص، وهناك الوصف المناسب الخفي غير المنضبط، وهو الذي لم يتبين لخفائه وعدم ظهوره والذي يختلف حاله باختلاف الظروف والأشخاص مثل براءة الرحم التي جعلت العدة ملازمًا له في تعليق الأحكام الشرعية عليه، وحكمه حكم الذي هو ظاهر منضبط، وهو مظنة له.

المبحث الثاني: "تقسيم الوصف المناسب بحسب الحقيقة وعدمها"

هناك الوصف المناسب الحقيقي، وهو الذي لا تزول مناسبته بالتأمل فيه ويؤدي ترتيب الحكم عليه إلى تحصيل المصلحة الحقيقية الدنيوية أو الأخروية، وهناك الوصف المناسب الإقناعي أو الخيالي، وهو الذي تظن مناسبته في بادئ الرأي ثم إذا بحث عنه اتضح أنه غير مناسب مثل قياس بيع الكلب على بيع الخمر، وهناك الوصف المناسب الضروري، وهو المفضي إلى المصلحة الضرورية التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة ومنها مشروعية الجهاد لحفظ الدين. أما أنواع الوصف المناسب الضروري فهي حفظ الدين ومعناه إقامة الإسلام في النفس والمجتمع والدولة والأمة، ومنه إعلان المظاهر والشعائر

الإسلامية وشرع الزواجر عن الردة والمجاهرة بالكفر وهي حفظ النفس بمنـع الاعتداء عليها وصيانتها في استمرار حياتها وأمثلة ذلك شرع القصاص والعفو عن القصاص، وإباحة المحظورات عند الضرورات وهي حفظ العقـل ومعنـاه صيانته من الضياع والمحافظة على سلامته ودوره في الفهـم والتعقـل والتفكـير والإبداع، وغير ذلك وأمثلته الأمر بالقراءة والتعلم والحث على النظر والتفكـر والتأمل في نظام الكون والأنفس، وهي حفظ النسل بمعنى حفظ انتساب النسل إلى أصله ونفي الشك عن ذلك الانتساب الـصحيح، ومـن أمثلتـه الحـث عـلى الزواج وتحريم الزنا واللـواط والـسحاق، وهـي حفـظ المـال ومعنـاه صـيانته والمحافظة عليه من التلف والضياع والنقـصان والكـساد والعمـل عـلى تنميتـه وأمثلته تحريم الربا والسرقة والرشوة والاحتكار والقمار والميسر، وهـي حفـظ العرض، وهو منع قذف الإنسان أو قذف أسلافه أو مـن يلزمـه أمـره وأمثلتـه تحريم القذف والتشنيع على فاعلـه وأكملهـا حفـظ الحريـة والأخـلاق، وهـي متضمنة في الكليات الخمس.

هناك الوصف المناسب الحاجي، وهو الوصف الذي يفضي إلى تحقيق المصلحة الحاجية ومن أمثلتها رخص التخفيف والمساقاة ونصب الولي للصغير، وهنـاك الوصف المناسب التحسيني، وهـو يقـع موقـع التحـسين والتـزيين والتوسـعة والتيسير للمزايا والمراتب ومن أمثلته الحث على أخـذ الزينـة والطيـب وتجنـب الإسراف والشح ومنع قتل الحر بالعبد. هناك مصلحة تحسينية مخالفـة لقواعـد الشرع ومثاله أن يبيع العبـد نفـسه إلى سـيده بـمال في ذمتـه، وهنـاك مكمـلات

المصلحة الحقيقية وهي جملة الأحكام التي تجعل المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية تامة وكاملة ومكتسبة ومن أمثلتها تحريم البدعة والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والاختيار في العقيقة.

المبحث الثالث: "تقسيم الوصف المناسب بحسب الدنيا والآخرة"

الوصف المناسب الأخروي هو الذي يفضي إلى المصلحة الأخروية والوصف المناسب الدنيوي هو الذي يفضي إلى المصلحة الدنيوية، ونجد أيضًا أن المناسب الدنيوي آيل إلى المصلحة الأخروية والمناسب الأخروي محقق للمصلحة الدنيوية.

المبحث الرابع: تقسيم المناسب بحسب القطع والظن؛

الوصف المناسب القطعي هو الذي يفضي إلى تحقيق المصلحة القطعية أو دفع المفسدة القطعية، والوصف المناسب الظني هو الذي يفضي إلى تحقيق المصلحة الظنية أو دفع المفسدة الظنية، وهناك الوصف المناسب الذي يتساوى فيه مقصوده وعدمه، وهناك الذي يكون عدم مقصوده أرجح من حصوله والذي يفضي إلى عدم مقصوده قطعا.

المبحث الخامس: "تقسيم الوصف المناسب بحسب الاعتبار والإلغاء"

المناسب بحسب اعتبار الشارع مؤثر وملائم وغريب ومرسل. فالوصف المناسب المعتبر هو الوصف الذي أثبته وأقره النص أو الإجماع، أما المصلحة المعتبرة فهي المصلحة المبنية على الحكم المترتب على الوصف المناسب المعتبر

وأمثلتها المصلحة المعتبرة للإيمان الصحيح بالله تعالى وسائر أركان الاعتقاد هي تقرير معاني الامتثال والعبادة لله؛ لذلك جعلت الردة والمجاهرة بالولي أوصافًا مناسبة معتبرة لمعاقبة أصحابها. أما أنواع الوصف المناسب المعتبر فمنها المعتبر بالنص (الصريح - وبالإيماء) فالصريح ما جاء بصراحة وجلاء علة أو سبب للحكم الفلاني مثل قوله تعالى "ولكم في القصاص حياة" أما حكمه وحجيته فيجب العمل به والاعتقاد فيه والتعويل عليه في جلب المنافع ودفع المفاسد. أما الإيماء فمعناه الإشارة والتنبيه، فالنص لا يدل عليه صراحة، ومنه أن يذكر الحكم عقب وصف بالفاء "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" ومنه أن يترتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء "ومن يتق الله يجعل له مخرجًا" ومنه أن يسأل النبي في أمر حادث فيجيب بحكم، ومنه أن يذكر مع الحكم شيء لو لم يقدر التعليل به، ومنه أن يذكر في سياق الكلام شيء لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم "فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" أما حكمه وحجيته فهو يفيد في الجملة. أما الوصف المناسب المعتبر بالإجماع فهو اتفاق العلماء والمجتهدين على كون هذا الوصف علة لهذا الحكم، ومن أمثلته الصغر وصف مناسب معتبر للولاية، وحكمه وحجيته فالإجماع على العلة يدل على قطعية تلك العلة، وهناك الوصف المناسب بالترتيب أو الاستنباط، وبالنسبة للترتيب فهناك الترتيب العام والترتيب الخاص. أما الوصف المناسب المعتبر بالاستنباط فيشمل ترتيب الأحكام على أوصافها الثابتة بالاستنباط والاجتهاد والمناسبة فقط، ومن أمثلته قول النبي "كل مسكر حرام" و"القاتل لا يرث" أما صورة الوصف المناسب

المعتبر بالترتيب فمعناه درجات الترتيب ومستوياته من حيث الأولوية في الاعتبار والقوة في الحكم والعلم والعمل به وصورة ذلك الأولى، ومعناه أن يكون الحكم قد جاء على حكم وفق الوصف ومن أمثلته جعل الطهارة من الحيض عين وصف بالنسبة للمؤثر فقد عرفه البعض بأنه المعتبر بنص أو إجماع، ومن أمثلته قول النبي "إنها من الطوافين عليكم والطوافات" ويشترط الأحناف التأثير لوجوب العمل بالأوصاف المناسبة، أما الجمهور فيكتفون بمجرد الظن بكون الوصف الفلاني مناسبًا للحكم الفلاني؛ والتأثير عند الحنفية هو اعتبار الشارع نوع الوصف في نوع الحكم، ومن صوره تأثير عين الوصف في عين الحكم ومثالها جعل طواف الهرة في البيت وصفًا لطهارتها، ومنها تأثير جنس المؤثر في جنس الحكم، ومثالها الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير، ومنها جنس الوصف المؤثر في عين الحكم، ومنها عين الوصف المؤثر في جنس الحكم. أما صور المؤثر عند الجمهور فمنها تأثير عين الوصف في عين الحكم وتأثير جنس الوصف في جنس الحكم وتأثير جنس الوصف في عين الحكم وتأثير عين الوصف في جنس الحكم. وحكم المؤثر أنه متفق على قبوله والالتفات إليه والتعليل به والقياس عليه.

أما الوصف المناسب المعتبر الملائم فيكون بعد المناسب المؤثر وقبل المناسب الغريب، وهو الملائم المطلق والعام والملائم المقيد الخاص الذي منه ما يثبت اعتبار جنسه في جنس الحكم ومثاله القتل بوضع فيروس الإيدز في بدن إنسان آخر، ومنه ما يثبت اعتبار جنسه في نوع الحكم ومثاله المطر وصف ملائم للجمع

بين الصلاتين، ومنه ما ثبت اعتبار نوعـه في جـنس الحكـم. بالنـسبة للوصـف المناسب المعتبر الغريب، وهو المعتبر بالاستنباط فمنـه الغريـب المطلـق والعـام والغريب المعتبر الخاص، وهو الذي يأتي الحكم الشرعي على وقته دون أن يثبت بنص أو إجماع ومثاله الطلاق في مرض الموت، أما حكمه فقد رآه الـبعض بأنـه حجة ورآه آخرون بأنه ليس بحجة.

لقد انبنى القياس على مبحث المناسبة فأمثلة القياس عـلى الوصـف المناسـب المعتبر المؤثر منها السكر معتبر في التحريم وإلحاق المجنونة بالصغيرة في وجوب الولاية، وأمثلة القياس على الوصف المناسب المعتبر الملائم إلحاق بالقتل المحدد كل أنواع وكيفيات القتل، وأمثلة القياس على الوصف المناسب المعتبر الغريـب القاتل لا يرث والعلة الاستعجال. بالنسبة للاعتبار الشرعي فهو على مـرتبتين؛ الوصف المعتبر القريب، وهو الذي ثبت اعتباره بأصل شرعي قريـب (بـالنص القرآني- بالنص النبوي- بالإجماع- بالمؤثر المقيد والخاص- بالقياس الجزئي أو المضيق) والوصف المعتبر البعيد، وهو الذي ثبت اعتباره بأصل بعيد بدليل غير مباشر ولكن بواسطة توصل إليه وتبين حقيقته وحكمه (الوصف المعتبر الملائم المقيد أو الخاص- الوصف المعتبر الغريب المقيـد- الوصـف الملائـم المرسـل- الأدلة الكلية والقواعد الإجمالية والأجناس العالية والأصول البعيدة) بالنـسبة للوصف المناسب الملغى أو المصلحة الملغاة (هو أحـد أقـسام المناسـب الثلاثـة، المعتبر والملغى والمرسل) فقد عرفه الأصوليون بتعريفات كثيرة منها هو ما شهد الشرع ببطلانه، وهو الذي يرتب الشارع الحكم على عكسه. أما تعريفه المناسب

فهو الوصف الذي دل الدليل الشرعي الجزئي أو الكلي على إبطاله ورده وعلى عدم التعليل به والقياس عليه ولو كان في الظاهر مناسبًا معقولًا، مثال ذلك التكليف بما لا يطاق وبما لا يقدر عليه المكلف أو الزائد عن المطلوب كالوصال في الصوم وترك الزواج ومداومة قيام الليل وغيرها فهي على الجملة تؤدي إلى الملل، ومن أمثلة تقديم الصوم على العتق في كفارة رمضان، وهذا مخالف للحديث الذي قدم العتق ثم الصوم ثم الإطعام، ومنها صلاة الرغائب وهي اثنتا عشرة ركعة من ليلة الجمعة الأولى من رجب وهي أمر مخترع لم يثبت بالدليل الشرعي، ومنها أذان العيدين والكسوفين ومنها الجمع بين القصاص والدية في معاقبة القاتل، والمكره على قتل ذمي أو مسلم لا يجوز، وتقديم الخطبة على الصلاة في العيدين. أما مشتملات الوصف المناسب الملغى فمنها الوصف الطردي والمصالح المرجوحة والمغلوبة والمصالح الوهمية أو الخيالية والمصلحة المعارضة للدليل الشرعي والأوصاف التي لا يصلح التعليل بها. أما حكم المناسب الملغى فهو مطروح وباطل لا يعلل به ولا يعول عليه، ودليل ذلك في الخمر والميسر ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة:٢١٩) " وحديث كفارة الوقاع في رمضان والإجماع الشرعي الصحيح.

بالنسبة للقسم الثالث هو الوصف المناسب المرسل أو المصلحة المرسلة فقد عرف القدماء الوصف المناسب المرسل بأنه المناسب الذي لا يعلم أن الشرع

ألغاه أو اعتبره هو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وقد عرفه المعاصرون بأنه الوصف الملائم لمقاصد الشرع الخالي عن دليل يدل على اعتبار صحة بناء الأحكام عليه وعن دليل يدل على فساد بنائها عليه، ومن أمثلة ذلك تجويز قتل أسرى المسلمين الذي يتترس بهم الكفار وتجويز ضرب المتهم بالسرقة والزنا والقتل انتزاعًا لإقراره وجلد شارب الخمر وزوجة المفقود ومنع عمر التزوج بالكتابيات لنفي الإعراض عن التزوج بالمسلمات وتسجيل العقود. بالنسبة لحجية الوصف المناسب المرسل فقد قال العلماء لا يجوز العمل بالمصالح المرسلة في العبادات والمقدرات كالحدود والكفارات ومقادير الإرث، أما في مجال المعاملات والعادات فهناك مذهب يرى أنه لا يجوز بناء الأحكام فيها على المصالح المرسلة، وهناك مذهب يرى الاعتماد المطلق على المصالح المرسلة في المعاملات والعادات، وهناك مذهب يجوز بناء الأحكام على الاستصلاح مع مراعاة الشروط والضوابط الشرعية المرعية والمتبعة في ذلك، أما ضوابطه فمنها عدم إفضائه إلى مصلحة تخل بعبودية الله أو تخل بأصلية الربط بين الدنيا والآخرة أو تعارض النص الشرعي أو الإجماع الصحيح أو الأصل المقطوع به أو تخل بمقاصد الشريعة المعتبرة بتفويت مصلحة أهم أو جلب مفسدة أعظم.

الفصل الثالث: تاريخ المناسبة الشرعية وحجيتها وسماتها.

المبحث الأول: تاريخ المناسبة الشرعية:

لم يرد لفظ المناسبة صراحة في القرآن إنما ذكرت بعض العبارات والألفاظ التي تدل على بعض معانيها ومدلولاتها التي تطلق على التوافق والتلاؤم بين عناصر

الكون ومكوناته وتعاليم الإسلام وأحكامه وحاجيات الناس وفطرتهم. ولقد ظهرت عناية القرآن بالمناسبة الكونية الشمولية، فقد صرحت آيات كثيرة بتمام ذلك النظام وخلوه من التناقض والنقص والخلل والقصور. كما اهتم القرآن بالمناسبة الشرعية الخاصة ولا سيما قضية التعليل باعتبارها أوصافًا وعللًا من خلال الدعوة إلى النظر والاعتبار والتفكر والتأمل والإشارة إلى إجراء الأقيسة ومقابلة النظائر والمتشابهات بغية تقرير المسلمات وبيان بعض العلل والحكم الإجمالية العامة، وكذلك العلل والحكم الجزئية الفرعية، كذلك تضمن القرآن إشارات إلى المصالح المعتبرة كما تضمن إشارات إلى المصالح الملغاة كما تضمن إشارات للمصالح المرسلة. أما السنة النبوية فقد عنيت بحقيقة المناسبة من خلال الدعوة إلى الاجتهاد والنظر والاعتبار ومن خلال التعليل النبوي للأحكام الشرعية سواء أكان تعليلًا إجماليًا أو تفصيليًا. كما تضمنت السنة النبوية إشارات إلى المناسبة الشرعية وإلى المصالح المعتبرة وإلى المصالح الملغاة وإلى المصالح المرسلة. أما الصحابة والتابعون فقد اهتموا بحقيقة المناسبة الشرعية دون أن ينصوا على رسمها حيث كانوا يقومون بالتعليل والإلحاق والقياس كما استخدموا الإجماع على أوصاف معينة وعملوا بالمصالح المرسلة في حوادث كثيرة ورفضوا البدع والحيل والتكلف والتشدد. أما عصر أئمة المذاهب وأعلام الأصول فقد تلقوا معاني القرآن والسنة وأحكامها بضرب من ضروب المناسبة والملاءمة وأضافوا إليها آثار وأقوال واجتهادات الصحابة والتابعين ثم تدوين

ذلك. أما الدراسات المعاصرة فقد تناولت حقيقة المناسبة بالتأليف جمعًا وترتيبًا وتأصيلا وتفريعًا وتدليلًا وتمثيلًا ومنهجًا وموضوعًا بغية إقامة نظرية للمناسبة.

المبحث الثاني: "حجية المناسبة الشرعية وحقيقتها"

إن الواقع التطبيقي لاجتهادات العلماء والأصوليين يفيد بكون المناسبة الشرعية ملتفتا إليها ومعولًا عليها، لكن بعض العلماء أنكروا التعليل بالوصف المناسب مطلقًا ذلك أن المناسبة تعود في أصلها إلى القلب وطمأنينة النفس، وهذا أمر باطني. لقد توصل العلماء إلى أن المناسبة المعتبرة حجة وصحيحة ويعمل بها تعليلًا وقياسًا، أما المناسبة الملغاة فليست حجة إطلاقًا، أما المناسبة المرسلة فهي حجة لكن بشروطها. ومن أدلة حجية المناسبة المعتبرة والمرسلة فالقرآن بين أن مصالح الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب الشرع ودل الإجماع على ذلك أيضًا وعمل الصحابة بها دليل على حجيتها. أما الاستقراء فهو إثبات حكم في أمر كلي لثبوته في جميع جزئياته، وهو الاستقراء التام أو أغلبها، وهو الاستقراء الناقص، وهو حجة عند جمهور الأصوليين بنوعيه. فيما يتعلق بحصول غلبة الظن فالظن هو عمل بديهي لإعمال الاستقراء وإجرائه، ومن أمثلته النوم مظنة خروج الحدث والبلوغ مظنة العقل، وهناك الظن الشرعي المستند إلى دليل الشرع والإجماع، وهو الصحيح والمقبول، وهناك الظن المجرد عن الدليل الشرعي والإجماع، وهو مردود وباطل. أما شروط العمل بالظن الشرعي فهي انعدام القطع واليقين وأن يكون أكثريًا وغالبًا.

المبحث الثالث: "سمات المناسبة الشرعية وخصائصها"

المناسبة ضرب من ضروب الاجتهاد الشرعي، وهذا الاجتهاد منضبط بشروط وضوابط معينة، وإن المناسبة المقبولة والصحيحة هي المناسبة المعتبرة التي شهد لاعتبارها النص أو الإجماع، والمناسبة المرسلة وهي التي شهد بقبولها وصحتها الدليل الشرعي العام، أما شروط وضوابط المقاصد المترتبة على عملية المناسبة الشرعية فهي شرعية المقاصد وربانيتها وإسلاميتها وكونها منبثقة من شرع الله وثابتة بالاجتهاد الشرعي الصحيح المنضبط، وبالنظر في الأوصاف المناسبة المعتبرة والمرسلة لأحكامها مع خلو المقاصد من القوادح والموانع والشوائب وبأن تكون غالية أو خالصة، وقطعية أو قريبة من القطع، وعامة أو أغلبية، وحقيقية لا وهمية، وأولوية لا ثانوية هامشية. إن المقاصد الشرعية تتسم بسمة العقل حيث تعطي اهتماما لدور العقل ووظيفته وأدائه، وهنا ترتبط المناسبة بالعقل الفطري الخلقي المتناسب مع الفطرة الإنسانية والنظام الكوني العام، وهو عقل لم تشبه شوائب الزمان والمكان والأحوال ويحب الخير والصلاح والنفع ويكره الشر والرذيلة والفساد، ومن هنا لم يجعل استخراج المناسب موكولًا إلى العامة لأنها لا قدرة لها على الاجتهاد والاستنباط. أما ضروب تدخل العقل في المناسبة الشرعية فمنها استخراج المصالح والعلل والحكم الواردة مع أحكامها المنصوصة أو المجمع عليها، واستخراج العلل والأوصاف والمقاصد من الإجماع الشرعي الصحيح، واستخراج العلل والأوصاف والحكم والمقاصد بإجراء الاجتهاد والاستنباط.

الفصل الرابع: "المناسبة الشرعية في العصر الحالي تنظيرًا وتطبيقًا"

المبحث الأول: تجلية حقيقة الدليل الشرعي الكلي أو القياس الموسع وترسيخها"

الأحكام المنطوق بها هي التي ثبتت أحكامها بدليل قريب يتعلق مباشرة بها، أما الأحكام المسكوت عنها فهي التي تعرف أحكامها بالأدلة الكلية والقواعد العامة، وهناك الدليل الشرعي الجزئي فيقصد به النص والإجماع والقياس الجزئي، وأما الدليل الشرعي الكلي فيقصد به المعنى الكلي والقاعدة العامة والجنس العالي. أما القياس فهو القاعدة العامة أو الأصل الكلي. أما شرعية القياس فالمسكوت عنه عندما يكون له نظير في الجزئيات يقاس عليها فهو القياس، وهناك القياس الخاص والقياس العام، وأركانه هي الأصل والفرع والعلة والحكم. والدليل الشرعي الكلي أو القياس الموسع حجة يعول عليها ويعتد بها في معرفة الأحكام وإجراء الاجتهاد والاستنباط، وهنا يكون الاهتمام بالمعنى، وأمثلة ذلك كلية حفظ الدين وكلية رفع الضرر وكلية تقرير الحرية الإنسانية. أما مشتملات الدليل الشرعي الكلي فمنها المصلحة المرسلة التي هي وصف ملائم لجنس تصرفات الشارع إلا أنه لم يشهد لعينه نص معين بالاعتبار أو الإلغاء. ومنها الاستحسان الذي هو العدول عن القياس على الأصل بموجب دليل آخر، ومثاله النظرة إلى المخطوبة رغم كونها أجنبية. ومنها الإجماع العام ومعناه الاتفاق على قواعد عامة ينطوي على عدة جزئيات ومسائل تندرج تحته. ومنها الضرورات والحاجات الشرعية واعتبار مآلات الأفعال وقصور

المكلف وثباته واعتبار العرف والعادة وتغير البيئات والظروف وتقرير الاستثناء الشرعي واعتبار عموم الأدلة وقواعد الشرع الكلية وروح النصوص وجوهر الإسلام وخصائصه ومعالمه والدليل الشرعي الكلي يعم المناسبة المعتبرة والملغاة.

المبحث الثاني: "تطبيقات معاصرة للمناسبة الشرعية"

قد شهد عصرنا عدة قضايا ونوازل في شتى مجالات الحياة الطبية والبيولوجية والمالية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية والسياسية والفكرية والنظرية والعالمية والحضارية، ومن أمثلة تلك النوازل قتل المريض الميئوس من شفائه يعد قتل غير شرعي من قبيل المناسبة الملغاة، ومن الأمثلة الانتحار فهذا حرام مغلظ، ومنها تسوية الأنثى بالذكر في الميراث فهي من المناسبة الملغاة، ومنها تأخير صلاة الجمعة إلى يوم الأحد وهذه من المناسبة الملغاة، ومنها أداء الصلاة على الكراسي كما يفعل النصارى في الكنائس، وهذا باطل، ومنها قصر شهر رمضان على ممارسة الترفيه والسهر والسمر، ومنها استئجار أرحام النساء والاستعانة برحم الزوجة الثانية في الحمل والإنجاب واستخدام الخلايا الجنسية المجمدة وتجارة الأعضاء البشرية واستنساخ الأعضاء البشرية والتلاعب بالجينات والمكونات والخصائص الوراثية واستعمال الخنزير في الهندسة الوراثية، والعولمة كما يفرضها الغرب لفرض نمط فكري وسلوكي وثقافي على جميع الشعوب والأمم وأن الإنترنت هي آلة هذه العولمة، وكذلك تعمد نشر الإيدز ونقل العضو التناسلي والمخدرات وتعمد إحداث المجاعات، وهناك تطبيقات إجمالية عامة للمناسبة الشرعية، الأول؛ الإخلال بحقيقة الوسطية الإسلامية إفراطًا وتفريطًا، والثاني؛

التوسع في مجال الابتداع والتفنن فيه حيث ظهر الابتداع في مجال العبادات وفي مجال المعاملات والعادات والسلوك والابتداع في مجال الفكر والعقيدة، ومن مظاهر هذا الابتداع في الفكر والعقيدة الطعن والتشكيك في الثوابت والمقدسات الإسلامية والزعم بأن النص القرآني تاريخي وظرفي والاستهانة بالسنة أو إلغاؤها والاستهانة بجيل الصحابة والتابعين وتابعيهم والعمل على تمييع الاجتهاد وتعميمه والعمل على تمييع الفضائل والأخلاقيات وطمس السلوك القويم والعمل على نفي شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المبحث الثالث: "آفاق المناسبة الشرعية ومستقبلها"

ولكي تحتل المناسبة الشرعية مكانتها يجب العناية بها على مستوى الكليات والجامعات بحيث تكون مجالًا للتدريس والبحوث والتأطير والإشراف والتوجيه، وكذلك العناية بالمناسبة الشرعية على مستوى مجامع الفقه ومراكز البحث وعلى صعيد البحث والتأليف والمدونات والموسوعات والمعاجم واستصدار القرارات والتوصيات، والعناية بالمناسبة الشرعية على مستوى التثقيف والإرشاد عن طريق تأهيل الأئمة والدعاة والمربين وغيرهم وإنارتهم بثقافة المناسبة والمقاصد الشرعية، والعناية بالمناسبة الشرعية على مستوى اللجان الخيرية التي تخصص جزءًا من أموالها للإنفاق على البحث في مجال المناسبة والمقاصد الشرعية، والعناية بالمناسبة الشرعية على صعيد الدوائر الإعلامية والوسائل الاتصالية.

ثانياً: حركات الإصلاح

١ - د. رائد جميل عكاشة (محررا): محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي. ٣٤٨ صفحة.

- د. محمد الزغول: الخصائص المميزة لتفسير المنار:

يقوم تفسير المنار على ثلاثة مفكرين هم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وهو يقع في اثني عشر مجلدًا ويبدأ من سورة الفاتحة حتى الآية ٥٢ من سورة يوسف، ويكتسب أهميته من الفترة التاريخية التي ظهر فيها ودعوته إلى إصلاح أوضاع المسلمين في شتى مناحي الحياة فهو تطبيق عملي لدعوة الإصلاح مع ثرائه بآراء القدامى والمصلحين، وقد كان أثر كل من ابن تيمية وابن القيم في منهجهما في البحث عن المعاني الإصلاحية وإبراز الوحدة الموضوعية للسورة والسور القرآنية واضحا، أما تأثير الغزالي فيضم المنار أبوابًا بكاملها من الإحياء كذلك نجد تأثير ابن كثير حيث كان صاحب المنار ينقل آراءه في سياق الإعجاب والإكبار، أما نظريات ابن خلدون في العمران والاجتماع فهي واضحة في هذا التفسير. بالنسبة لمنهج محمد رشيد رضا في التعامل مع القرآن فقد تعامل مع القرآن على مستويين؛ الأول أطلق عليه المرتبة الدنيا وهي أن يشرب القلب من عظمة الله وتنزيهه ويصرف النفس عن الشر وهذه ميسرة لكل فرد، والثاني أطلق عليه المرتبة العليا وتتضمن فهم حقائق الألفاظ المفردة والأساليب وعلم أحوال البشر والعلم بوجهة هداية البشر كلهم

بالقرآن والعلم بسيرة النبي. أما الأسس التي قام عليها تفسير المنار فهي الوحدة الموضوعية للسورة التي هي كلام واحد يتعلق أوله بآخره ويترامى بجملته إلى غرض واحد، وهي تجلية الهداية القرآنية حيث يبين ما في كل آية من هداية للناس ومنها يسر العبارة وسهولة الأسلوب وشمول القرآن وعمومه والاهتمام باللغة وآدابها بوصفها وجهًا من وجوه الإعجاز وأن القرآن هو المصدر الأول للتشريع مع بيانه لحكمة التشريع مع عدم تجاوز النص فيما ورد فيهما في القرآن، مع حملة رشيد رضا على البدع والخرافات والتحذير من الإسرائيليات ومحاربة التقليد وبيان سنن الله في الكون والإنسان والحياة والاهتمام بالعلوم الكونية وتسخيرها في فهم الآيات والاعتماد على العقل وتحكيمه في فهم النصوص القرآنية ودفاعه عن الإسلام ودحض لشبهات أعدائه.

بالنسبة لموقف التفسير من أسباب النزول فأسباب النزول تعرف بالنقل عن الصحابة الذين عاصروا التنزيل وشهدوا الحوادث والوقائع مع الرسول، وقد تناولها تفسير المنار انطلاقا من المبادئ التالية وهي الحفاظ على تماسك السياق القرآني حيث يرى رشيد رضا أن الذين يتبعون الرواية دون النظر إلى سياق الآية والآيات التي قبلها وبعدها، ويرى أنهم بهذا يمزقون النص القرآني ويتعاملون مع كل آية، وكأنما نزلت وحدها، وهذا يزيد النص غموضًا وتعقيدًا وبعدًا عن الفهم الصحيح؛ لذلك قام بتحديد الآلية التي يتلمس لها سبب نزول ليتم فهمها في ضوء السبب مع ضرورة أن يكون سبب النزول مشارًا إليه في الآية أو ظاهرًا فيها، ولا يؤتي به من رواية خارجة عن النص القرآني، وكل ذلك في ضوء النظر

في عموم النصوص القرآنية وعدم تقييدها بحوادث معينة ورفض قضية تعدد الأسباب للآية الواحدة إذا كان الفاصل الزمني بين السببين أو الأسباب طويلًا.

بالنسبة لموقف صاحب المنار من الإسرائيليات فالإسرائيليات هي القصص والأخبار اليهودية والنصرانية التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي عن طريق بعض اليهود والنصارى مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه ووثق بهم المسلمون، وقد تعامل معها تفسير المنار من خلال مبادئ منها فهم النص القرآني يتم دون الحاجة إلى هذه الإسرائيليات مع قبولها إذا صحت ووافقت ما يفهم من القرآن مع اعتماد منهج علمي في رفض هذه الروايات وردها من خلال الموازنة بينها وبين ما هو موجود في التوراة والإنجيل ومناقشتها لبيان ما فيها من أكاذيب مع الاستعانة بمعطيات العلم الصحيح، كل ذلك مع إحسان الظن بالمفسرين الذين نقلوا هذه الإسرائيليات.

- د. بسام العموش: معالم سلفية عند الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار:

يؤكد محمد رشيد رضا انتماءه للمنهج السلفي مع إبداء الرأي في القضايا المعاصرة ليس تلقيا حرفيًا لما قاله السلف الصالح في عصورهم. والمنهج السلفي يقوم على الإيمان بالصفات من غير تأويل ولا تعطيل مع رفض البدع مع نفي الولاية والهجوم على علم الكلام مع التأكيد على مكانة العقل. أما موقف رشيد رضا من القضايا الدينية، فالإيمان عنده هو اعتقاد وقول وعمل كما هو عند أهل السلف، ويرى أن تفسير الإيمان بمجرد التصديق لا يصح عقلًا ولا شرعًا، بالنسبة للتقليد في العقيدة والأحكام فهو يرفضه ويرى أن ذلك من فعل

المشركين، فالتقليد في العقيدة أدى إلى الجهـل بهـا وفي الفقـه إلى توقـف حركـة الاجتهاد، أما الشفاعة فيرى أن الاستعانة هي وجوب تخصيص الاستعانة بـالله تعالى وحده، وهو روح الـدين وكـمال التوحيـد الخـالص الـذي يرفـع نفـوس معتقديه ومخلصها من رق الأغيار، أما البدع فيرى أنه على المسلمين أن يستعدوا باتباع سننه واجتناب جميع البدع والتقاليد الدينيـة التـي لم تكـن في عهـده. أمـا تأويل المتشابه فالمتشابه هو ما يلتبس فهمه ويحتمل أكثر من معنى فتأويلـه عنـد رشيد رضا مقبول من جانب الراسخين في العلم، وهو يقسم التأويل إلى واجب وإلى ما هو تلاعب بالدين، أما العقـل فـيرى أنـه أداة الوصـول للبراهـين عـلى الألوهية وما يرتبط بها من جميع مسائل العقيدة، وفي مسألة القدر فهـو يـرى أن الله قدر المقادير ولكن الدعاء والعمل والـسعي جـزء مـن قـدر الله، أمـا علـماء الكلام فقد رأى رشيد رضا تفسير علماء الكلام وبدعيتهم وضرورة محاسـبتهم حتى لا تقع الفتنة بين الناس، بالنسبة لتكفير البعض فإنه يرى أن لا تكفر فرقـة أي فرقة أخرى لاختلافها في الرأي معها. أما الإكراه في الدين فيرى أنه لا إكراه في الدين فالإسلام غني عن الإكراه لأنه يطالبنا بالإقناع والتعقل والتفكر.

- أ. د. قحطان الدوري: مفهوم الـوحي عنـد رشـيد رضـا في كتابـه الـوحي المحمدي:

يكتسب كتاب "الوحي المحمدي" أهميته حيث إنه بين إعجاز القرآن بالدلائل العلمية العصرية وتتبع فيه أقوال المستشرقين التي تشكك المسلمين في دينهم ورد عليهم بالحجة والبرهان، ويرى أن تشوه معرفة المستـشرقين ترجـع إلى جهلهـم

ببلاغات القرآن نتيجة لقصور ترجماته عن أداء معانيه وفشو الجهـل في شـعوب المسلمين والانحلال في حكوماتهم. فالوحي لغة يعني الخفاء والإسراع ويعنـي التلقي الخارجي من الله بواسطة الملك واصطلاحًا هو إعلام الله لنبي من أنبيائـه بحكم شرعي أو نحوه، أما النبي فهو لغة وصف من النبأ، وهو الخبر المقيد لما له شأن مهم، أما من غير همز "النبي فهي الارتفاع"، وفي الاصطلاح هو من أوحى الله إليه وحيًا فإن أمره بتبليغه كان رسولًا. أما هداية الوحي فالبـشر تحتاجـه في الإيمان بالغيب وما يجب اعتقاده من البعث بعد الموت والحساب وجزاء العمل ووضع حدود أصول للأعمال التشريعية التي لا مجال للأهواء فيها. أما الـوحي النفسي فقد اعتبره رشيد رضا انحرافًا من جانب الماديين الذين قالوا إن الـوحي إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج. أما رد رشـيد رضـا عـلى شبهات الغربيين فرد على شبهة جان دارك القائلة بقيام الكنيسة بتقـديس الفتـاة الفرنسية أن هذه الفتاة لم تدع إلى دين جديد ولم تأت بمعجزة لإثبـات دعواهـا، أما شبهة إميل دوركايم القائلة بأخذ الدين عن بحيرا الراهب ورد أن لقاء النبي مع بحيرا كان وهو صغير ولم يلتق مواجهة مع بحيرا، أما شبهة أخذه عن ورقـة بن نوفل فقد رد عليها أن ورقة كان أعمى ولم يعش طـويلًا بعـد بـدء الـوحي، وكذلك رد على العديد من الشبهات التي أوردها المستشرقون خلال نبوة النبـي بالدليل والبرهان المقنع. ثم انتقل بعد ذلك لبيان مقاصد القرآن المتمثلة في أركان الإيمان وما جهل البشر من أمور النبوة وأن الإسلام دين الفطـرة الـسليمة وأن القرآن ينادي بالإصلاح الإنساني الاجتماعي السياسي الوطني والإصلاح المـالي وإصلاح نظام الحرب وإعطاء النساء حقوقهن.

- **د. عبد الرحمن الكيلاني؛ معالم فقه المقاصد عند الشيخ محمد رشيد رضا:**

يضع رشيد رضا مجموعة من الأسس يعتبرها مقاصد إسلامية وهي جلب المصالح ودفع المفاسد كأساس التشريع الإسلامي حيث يرى أن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والمقصد الثاني يتمثل في أن الأصل معقولية الأحكام وإدراك معانيها العامة والخاصة مثل الحكمة في تحريم نكاح بعض النساء وتحريم الدم، والمقصد الثالث يتمثل في ضرورة تبيين مقاصد الشريعة عند النظر في حكم التوازن والمستجدات مثل حكم استعمال "السبرتو" ومدى إفطار الصائم باستعماله للإبر الطبية، والمقصد الرابع يتمثل في التعارض بين المصلحة العامة والعمل ببعض النصوص، فالنصوص القطعية الدلالة والثبوت لا تتعارض مع المصلحة العامة، أما النصوص الظنية فإذا تيقن أن تطبيقها سيحدث مفسدة فإن الشارع لا يقصد تطبيق هذه النصوص على تلك الحالة مثل تحريم زواج الكتابيات التي يخشى منهن على الذرية والأولاد. ولكن رشيد رضا جانبه الصواب عندما اعتبر جواز أكل الحيوان المقتول بالصعقة الكهربائية مستندًا إلى أن مقصده عدم تعذيب الحيوان متجاهلًا نصوص التزكية وغرضها.

- **زكي ميلاد: الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر:**

يعتبر الأفغاني الملهم للمدرسة التجديدية السلفية ومحمد عبده عقلها المفكر ورشيد رضا هو المتحدث باسمها، ونظرًا لمعاصرته لسقوط الخلافة فإنه لم ينل القدر المطلوب من الاهتمام من الكتاب فيراه أحدهم أن دوره لا يتعدى كونه

ناشرا لأفكار الأفغاني وعبده ولقد ذكره كاتب آخر أنه تلميذ عبده الأمين، ومع ذلك كتب عنه آخر على أنه ممثل لشعارات الثورة الفرنسية في المنطقة، أما بالنسبة لما أضافه رشيد رضا فقد حدد جزئيات البدع والتعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة، وكان للتحولات الكبرى مثل اتفاقية سيكس بيكو ووعد بلفور وقيام الثورة العربية والثورة الكمالية وبروز المشروع السعودي أثرها في تحوله نحو التوجه السلفي، وهنا حدثت قطعية بين الإصلاحيين والسلفيين وكانت هناك ثلاثة اتجاهات، الأول يرى أن الفكر العربي والإسلامي قد وقع في منطقة الجاذبية الغربية، وبالتالي شلت الفاعلية الحقيقية للإنسان المسلم في فكره ووجدانه، والثاني تمثل في وجود تيارين أحدهما علماني والآخر سلفي خرجا معًا من أفكار محمد عبده فالعلماني لا يرى في توجهه ما يعارض القيم الإسلامية، بينما السلفي فطبع الإصلاح بطابع شرعي، أما الثالث فيتمثل في ظهور خصومة بين المذهبية السنية والمذهبية الشيعية شغلت الساحة الفكرية.

- د. محمد الأرناؤوط: موقف رشيد رضا من تيارات التحديث المعاصرة:

يمكن أن تقف على أفكار رشيد رضا من خلال تتبع مجلة "المنار" التي أصدرها في مصر وكان هدفها المحافظة على دولة الخلافة وإصلاحها بما يتناسب أكثر مع مصالح العرب والمسلمين وكان يقصد بالعروبة عروبة الدين واللسان وليس عروبة الجنس؛ لذلك سعى إلى تعزيز وضع العنصر العربي داخل الدولة العثمانية، لكن في سيطرة جمعية الاتحاد والترقي على الأمور في تركيا وتهميشهم العنصر العربي سعى رضا إلى طرح مشروع إقامة خلافة إسلامية عربية تتكون

من الإمارات العربية عاد منه إلى تشجيع الشريف حسين على القيام بالثورة العربية، لكن ما لبث أن حدث شقاق في الصف العربي بين الهاشميين وآل سعود، وقد دفعه هذا إلى تأسيس حزب الاتحاد السوري الذي دعا إلى قيام دولة عربية من إمارات إقليم الشام على أساس علماني، وتأسس دستورها الذي نص فقط على أن دينها فقط هو الإسلام، لكن هذه الدولة انهارت أمام التقدم الفرنسي على الأراضي الشامية مما دفع رشيد رضا إلى العودة إلى فكرة الدولة العربية الموحدة التي تضم الأقطار السورية والعراقية والحجازية والنجدية التي يجب أن تلقى تعضيد الإنجليز.

- د. محمد خروبات: الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا:

لقد عاش رشيد رضا في فترة شهدت تمزق الصف الإسلامي وسيطرت فيه القوى الاستعمارية على معظم دوله وظهر في كل دولة خلافات بين فئاتها المختلفة. مع ذلك فكان يتمتع بمؤهلات مكنته من طرح أفكاره الإصلاحية في العالم الإسلامي، ومن هذه المؤهلات نسبه إلى آل البيت الحسيني ومنزلة أسرته الرفيعة وجمعه لعلوم الشريعة وتقواه وورعه وزهده وكرم نفسه والتفتح والتسامح وسعة الاطلاع على المصادر الأجنبية وتأثره بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أما جماعة "المنار" الذي رأى رشيد رضا ضرورة انخراطها في تقديم الفكر السياسي بعد تأسيس حركة (تركيا الفتاة) مما دفعه إلى تأسيس جمعية الشورى العثمانية فكانت مجلة المنار لسان حال الإصلاحيين في وقت عانت فيه دولة الخلافة من كل التفككات.

لقد كانت أفكار رشيد رضا تأخذ موقف مهادنة الاستعمار والانتفاع بمعطياته المادية والحضارية حتى عام ١٩٠٨م، لكن بعد ذلك أدرك أنه لا بد من الثورة على الاستبداد الداخلي والخارجي وأن أداة هذه الثورة هي جميع أفراد الشعب الذين يجب تربيتهم بالدين. وكان رضا يدرك طموحات الاستعمار المتمثلة في مصالحه التي يجنيها من تواجده في المنطقة وأن التحضر والتمدن وبناء المؤسسات كل ذلك وسائل لتحقيق مصالحه. ولقد انقسم أبناء الأمة إلى أربع طبقات؛ الأولى تمثل السلطات الاستعمارية والثانية المنبهرون بالتقدم الغربي والثالثة طبيعة الحكام المستبدين والرابعة فئة الإصلاح وترى أن الإصلاح يأتي من الطبقة الحاكمة أو من القاعدة إلى القمة، ولقد وقف رشيد رضا موقفًا يوفق بين الفئة التي ترى أن الإصلاح يتم من خلال مسايرة الأمور للدولة على النسق الغربي والأخرى التي تعادي الغرب مطلقًا. أما بالنسبة لفقهه السياسي الشرعي فالسياسة الشرعية تقوم على حسن فهم حقيقة الشرع وحسن إنزاله على الواقع ثم حسن الإدراك لما يترتب على هذا الإنزال من مآلات وقضايا، فالأفغاني قد اعتنى بالسياسة الشرعية حيث كان واسع الاطلاع على كتب الفقه وأصول الفقه واجتهادات السلف الصالح، أما رشيد رضا فلم يكن متقيدًا بمذهب معين فكان يتميز بالخبرة الجيدة بالواقع وحسن تمرير الفكرة السياسية عبر العمل الصحفي الملتزم، وكان ينتقد التعصب المذهبي حيث كان يعده سببًا في تمكين الأجانب من الاستيلاء على البلاد والعباد وكان يرى وجوب تلافي شرور هذا التفرق وجمع كلمة الأمة، ومن هذا المنطلق دعا إلى وحدة المذهبين السني

والشيعي، وهنا يرى أن الإصلاح يجب أن يكون شموليًا لا في جزئية من جزئيات الحياة، فأفكاره في مجال الإصلاح شملت تحرير العقل وتنويره ومحاربة الشر والجمود والتقليد ومناهضة الظلم والاستبداد والقهر والدعوة للصناعة الفاعلة، أما موقفه من السياسة الخارجية فكان يفضل بقاء الترك على بقاء الإفرنج؛ لأنهم يسعون لهدم الأخلاق والعلم والتربية، أما موقفه من حركة الشريف حسين وحركة آل سعود فكان يتخذ موقفا محايدًا لأن دعاوى كل حركة كانت تهدف لإقامة دولة إسلامية. وعند كلامه عن الخلافة فقد أصدر كتابًا بعنوان "الخلافة أو الإمامة العظمى" ولما كانت الشورى عصب الحكم وشريان العدالة في الإسلام فقد أولاها أهمية كبيرة في مقالاته لما للشورى من دور في محاربة الاستبداد. أما حديثه عن الثورة فكان يجمع بين الثورة والإصلاح التدريجي في مقالاته ونشر مصطلح الإصلاح الثوري في مقالاته. أما بالنسبة للاشتراكية فقد طالع مبادئها ووجد الكثير منها موجودًا في الشريعة الإسلامية.

- د. أحمد علي سالم: الإصلاح السياسي عند رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية:

رغم أن رشيد رضا لم يلتق بالأفغاني إلا أن أفكاره كانت واضحة في توجهات رشيد، فالمتطلع لمجلة المنار يجد أنها إنما أنشئت لكي تخلف مجلة العروة الوثقى فكلاهما هاجم الوجود الاستعماري في البلدان الإسلامية، ورغم أن الأفغاني كان يؤمن بالإصلاح السياسي كأولوية أولى فإن محمد عبده كان يؤمن بالإصلاح الديني والتربوي ثم جاء رشيد رضا ليمثل اتجاهًا وسطيًا بين الاثنين. فالدولة

الإسلامية النموذجية عند الأفغاني تلتزم بـالقرآن والـسنة والـشورى والمبـادئ الدستورية، أما عبده فكان يرى أن الشعب المصري لم يكن على درجة كافية مـن التعليم والنضج تسمح بإقامة نظام حكم دستوري، بالنسبة لرؤية رشـيد رضـا لدولة إسلامية نموذجية فقد كان يدافع عن الدولة العثمانية ويرى أنها يجـب أن تعيد صياغة نفسها على أساس إسلامي دستوري يلتزم بمبادئ الشورى والعدل والحرية، لكن الحكومة التركية كانت شديدة الالتزام بالتوجه للتركيـة ولم تهـتم بمصالح الشعوب العثمانية غير التركية ممـا أدى برشـيد رضـا إلى مهاجمـة هـذه السياسة العثمانية، وقد أدى هذا الوضع برشيد رضا إلى الدعوة إلى إقامة جامعة إسلامية على أساس التزام جميع الدول الإسـلامية المنـضمة إليهـا بـذات القـيم والشريعة المـستمدة مـن القـرآن والـسنة، وكـان يـرى أن تظـل هـذه الجامعـة الإسلامية محصورة بالدولة العثمانيـة لأنهـا دولـة الخلافـة العثمانيـة، ولمـا شـعر باستشراء الفساد في الحكومة المركزية التركية دعا إلى أن تكون الجامعة لا مركزية في الحكومة والإدارة. ولما تأكد لرشيد رضا عدم جدوى الإصلاح مع حكومـة الاتحاد والترقي دعا إلى إقامة جامعة عربية في إطار الدولة العثمانيـة، وقـد حثـه القمع الذي تعرضت له الولايات العربية على أيدي العثمانيين إلى تأييـد الثـورة العربية باعتبارها للدفاع عن الجزيرة ضـد الاحـتلال الأجنبـي. وبعـد الحـرب العالمية الأولى دعا رضا إلى إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية على أساس إسلامي أصيل واجتهاد عصري لفهم الكتاب والسنة، لكن هـذه الخلافـة لم تلـق قبـولًا نتيجة للعداوة والبغضاء بين العرب والأتراك.

- د. أنيس الأبيض: رؤية رشيد رضا للإصلاح السياسي في الدولة العثمانية من خلال العلاقة بين العرب والترك:

رغم أن رشيد رضا كان عثماني التوجه إلا أن أحوال الدولة المتردية دفعته إلى معاداة السلطان عبد الحميد ومطالبته بالإصلاح السياسي والشورى داخل الدولة العثمانية وأن تكون العلاقة سوية بين العرب والترك من خلال صيانة الحقوق وإزالة النزعة الطورانية التي تمت بعد سقوط السلطان عبد الحميد وسعي جمعية الاتحاد والترقي للتدخل في شئون الجيش العثماني وربط الضباط بها، لذلك سعى رشيد لنشر المقالات لإزالة سوء الفهم بين العرب والترك، لكن سياسة الاتحاد والترقي مضت في نهجها فعملت على تخليص اللغة التركية مما دخلها من ألفاظ عربية وجعل العربية اختيارية في المدارس فظهر تعالٍ من الترك على العرب بالجنس وإيثار أنفسهم عليهم بأعمال الدولة ومكانتها، أما جمعية الاتحاد والترقي فقد أظهرت في ممارستها ما يشكل خطرًا على الإسلام مثل بيعهم البوسنة والهرسك للنمسا وطرابلس الغرب لإيطاليا وبيع أملاك السلطان عبد الحميد للجمعية الصهيونية، وعندما استولى الكماليون على السلطة أيدهم رشيد في بدء الأمر ولكن بعد أن اكتشف نواياهم تبين أنهم مثل غيرهم من أبناء جمعية الاتحاد والترقي يسعون إلى هدم الخلافة الإسلامية.

- د. مصطفى منجود: في مفهوم التجديد السياسي في فكر محمد رشيد رضا:

بالنسبة لتحديد رشيد رضا لمفهوم التجديد السياسي فقد تأثر بنشأته المعرفية وتربيته الثقافية وتلقيه العلم على أيدي أكبر علماء عصره، وكذلك جمعه بين

عطاء المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي في الفكر السياسي ثم اتباع أسلوب المقارنة بين المفاهيم والظواهر المتعلقة بالتجديد السياسي وتوظيفه للنموذج التاريخي لتدعيم أفكاره عن التجديد الإسلامي وتأثره بمنهج الأفغاني وعبده وميله إلى تكرار ما سبق أن تحدثنا عنه بخصوص قضية التجديد والتجديد السياسي على وجه الخصوص. أما مفهوم التجديد عنده فهو يعني التعبير عن حالة من التواصل والاستمرار وبذل الجهد والطاقة، وأما التجديد السياسي فهو تقويم الانحراف وإحياء الأصول فهما واجتهادًا في مواجهة المواقف المستجدة دون إفراط أو تفريط في كل ما يتعلق بمجال السياسة، فهو انبثاق طبيعي من تجديد أمر الدين، وهو تجديد في الفهم والوعي مبنيًا على مقاصد الشريعة، وبذلك فهو عملية تفاعلية بين المجدد والمجدد به، وهو آلة التجديد ووسيلته والمجدد عليه، وهو البيئة التي يتأسس عليها التجديد والمجدد له، وهو غاية التجديد ومقاصده. هذا التجديد عند رضا مربوط دائمًا بالقديم انسجامًا وتكاملًا وأن التجديد ليس مسموحًا إلا عن من هم أهله والتجديد عملية نسبية وسنة اجتماعية مرتبطة بالزمان والمكان. أما خصائص التجديد عند رشيد رضا فهو امتداد لسنة الله في تجديد شئون خلقه يغلب عليه الطابع السياسي حيث يجدد الدين أحكامه في القضاء والسياسة والإدارة وبذلك فهو تجديد وسطي في معناه ومبناه تتولاه سلطة تشريعية تأخذه نحو الاعتدال في الفكر والتوازن في الحركة، وهو كذلك تكليف بالمسئولية بين أطراف الرابطة السياسية (السلطة،

العلماء، الرعية) ويتسم كذلك بانفتاحه على التراث السياسي والعطاء الحضاري لغير المسلمين، وهو عرضة للابتلاء في بقائه وأركانه وخصائصه والقائمين عليه.

بالنسبة لمقومات التجديد السياسي عند رشيد رضا فأهمها أن التربية الإسلامية للأمة تجعلها أهلًا للتجديد الحضاري بكل أبعاده بما فيها الأبعاد السياسة وتتم هذه التربية من خلال الجمعيات الخيرية وصيانة اللغة العربية مع التنويع في أنماط التربية وتشجيع التأليف والنشر في العلوم، كذلك أعمال التجديد في فقه الواقع السياسي، واعتبار الاجتهاد عماد التأصيل الشرعي لقضايا الواقع السياسي المراد تجديده، وبالتالي تغيير الواقع المعيشي، وهنا تأتي السلطة السياسية الشرعية كضرورة حضارية عقلية وشرعية كقيادة الأمة في الحفاظ على ثوابتها بالتجديد الذي يستوعب هذه الثوابت ويفرضها على الواقع، وهنا يكون للسلطة السياسية وظيفة عقدية ووظيفة استحقاقية وإقامة العدل ورفع الحرج، وهناك مجموعة من الضوابط للتجديد السياسي عند رشيد رضا أهمها حاكمية التشريع الإسلامي؛ لأن الأمة بلغت به مجدها وأن الأساس الروحي هو الذي يقوم عليه التجديد، والثاني مراعاة مصالح الأمة ودرء مفاسدها فالدين مصلحة عامة عادلة، والثالث الالتزام بالسنن الإلهية الحاكمة للاجتماع الإنساني والمنظمة لحركته في الكون والوجود، والرابع الالتزام بالقيم العليا والتي تستعلي بالإنسان ويستعلي بها وأهمها العدل والحرية والمساواة والتعصب الدافع إلى النصرة بالحق والحفاظ على الدين والأمة والقوة التي لا تغلب الحق ولا تعتدي عليه ولا

تتعداه، والإيثار والحرص على السبق والجهاد، والخامس توثيق عرى الأمة والحفاظ على تماسكها وتوحدها العقدي.

مع ذلك فقد ذكر رشيد رضا عددًا من العقبات والمعوقات تقف أمام التجديد السياسي؛ أولها عقبة العصبية الدينية والعصبية السياسية التي تسلك بأصحابها مسلك التعدي وهضم الحقوق ورفض الدين واستعلاء عصبية العرق، ثانيها عقبة الجهل الذي يشمل الأمية وتغييب العقل وتضليله وتزييفه، وثالثها عقبة الاستبداد السياسي وما يورثه من فساد في وجوه الحياة كافة حيث أفسد التعليم وقتل روح التكامل والتعاون والتكافل وأغلق أبواب إعادة الحقوق، ورابعها التقليد في وجهتيه؛ وجهة الماضي بالانكفاء على القديم جمودًا ووجهه الحاضر بالانسلاخ منه تغريبًا، وقد أدى هذا إلى الحجر على العقل وكراهية الإصلاح وقطع خط التواصل بين الإسلام والمدنية والتحزب المذهبي وتشويه صورة علماء السلف، وخامسها تمزق جسم الأمة.

- أ. فادي إسماعيل: الإسلام والغرب والسياسة؛ قراءة في نصوص المنار في سنواتها الأولى:

يرى رشيد رضا أن العودة إلى القرآن والسنة هو عودة للأصول المرجعية لتأمين شروط انطلاق الأمة ونهوض أفضل لا يتعلق بمتاهات الإرث الفكري والفقهي ولا يتكبل بحبالها. إن الفترة التي ظهرت فيها المنار شهدت سيطرة مبدأ القوة الغالبة على الحق وكان خاتمة ذلك إلغاء الخلافة العثمانية على يد كمال أتاتورك وانقسم المجتمع إلى تقليدين ونخب إدارية وثقافية وعسكرية حديثة

وفئة إصلاحية واعية وسطية. إن استعراض مجلة المنار في بدايتها؛ حيث كان نهج محمد عبده مسيطرًا عليها، يوضح أنها تحذر من مغبة قبول الوصاية الأجنبية والتسليم لها كأنها قدر لا مفر منه وهنا حث رشيد رضا على المقاومة الشعبية كخيار واستبعد تدخل الجيش العثماني نتيجة لخبرته السابقة من قراءة الحملة الفرنسية على الشرق التي لولا المقاومة ما خرجت. لقد أدرك رشيد رضا أن خيار المقاومة العسكرية هو خيار لا هوادة فيه لأن خسران المقاومة أفضل من خسران الاستسلام، فخيار المقاومة قد يكون خاسرًا في وقت ما لكنه يحمل في طياته بذور وعي للخطر الداني وتعبئة لكافة المقدرات ضده، وفي نفس الوقت نهج رضا في المنار نهجًا يبين مساوئ الاستبداد الداخلي حيث بين حقوق الأمة على الإمام وحقوق الإسلام على الأمة؛ ولذلك اصطدم النهج الإصلاحي له بالسلطة لكونه حذر من عواقب انهيار السلطة في شخص الخليفة. ومن هنا فقد سعى رضا إلى إحياء فكرة الأفغاني حول إقامة الجامعة الإسلامية وبين أن مقاصدها سياسية لأنها تقوي المسلمين وتوحدهم، وكذلك انتقل رشيد رضا إلى الحديث عن أن الإسلام يتضمن في أصوله أسس التقدم ولو أمكن إقناع الأمة الإنجليزية به لسادت الشرق كله والغرب كذلك كمسلمين؛ ولذلك كان يرى أن التعايش مع الاستعمار ليس لمصلحة الاستعمار فقط، ولكن في صالح المجتمع المسلم أيضًا حيث رأى أن الإنجليز قد وفروا في مصر حرية في التعليم والتحرير والطبع والنشر.

٢- د. ماجد عرسان الكيلاني: هكذا ظهر جيل صلاح الـدين وهكـذا عادت القدس: (سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغييـر "١"). ٣٦٤ صفحة.

إن دراسة تجربة صلاح الدين يوصل إلى استنتاج مفاده احتياج الأمة لقائد مسلم يستلهم روح الجهاد ويعبئ الصفوف ويعلن المعركة، وهذا الاستنتاج له خطورته حيث يصرف الأنظار عن أمراض الأمة الحقيقية ويوجه الانتباه إلى العمل الفردي دون العمل الجماعي، إن الفلسفة التاريخية لهذا البحث تقوم على مبدأين؛ الأول أن كل مجتمع يتكون من مكونات هي الأفكار والأشخاص والأشياء، والثاني أن السلوك الإنساني هو قصد وحركة، ولقد أشار القرآن إلى أن القلب له قوتان، قوة الفكرة وقوة الإرادة، وتتزاوج هاتان القوتان لتوليد حلقة الفكر وحلقة الإرادة قبل ولادة حلقة الإنجاز العلمي، وهذا يبدأ بتغيير الأنفس ثم يتنقل إلى الميادين الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والإدارية والقضائية وسائر الميادين وأن التغيير للأفضل أو للأسوأ لا يتم إلا بالجماعة وليس الفرد وأن التغيير المثمر حين يبدأ القوم بقسطهم من تغيير ما بأنفسهم، وانطلاقًا من هذه الفلسفة فإن فترات القوة تنتج من تزاوج الإخلاص في القصد والإرادة وأن شبكة العلاقات الاجتماعية يجب أن تقوم على أساس الولاء الشامل لأفكار الرسالة التي تتبناها الأمة.

الباب الأول: التكوين الفكري للمجتمع الإسلامي قبيل الهجمات الصليبية:

إن الهزائم التي حلت بالمسلمين أمام هجمات الصليبيين كانت بعض نتائج ما كان يسود المجتمع المسلم من أفكار واتجاهات وقيم وعادات.

الفصل الأول: مذهبية الفكر الإسلامي والصراع المذهبي:

تميزت هذه الفترة بالطابع المذهبي حيث سادت المدرسة الحنبلية والأشعرية والشافعية الحياة الفكرية فدخل أنصار هذه المذاهب في صراع استنفذ جهود الجميع وأصيب أصحاب كل مذهب بداء العجب وأصبحوا يرون أنفسهم فقط أوصياء على المجتمع الإسلامي، ولقد كان لهذا الصراع آثاره الفكرية حيث تحددت أطر الإنتاج الفكري في حدود المذهب فصارت المؤلفات إما اجترارا وتكرارًا لأفكار من سبقوا من رجال المذاهب أو إطراء وإشادة بتضحياتهم وجهادهم فشاعت ظاهرة الإرهاب الفكري والمذهبية المنغلقة وانقطاع أصحاب المذاهب عن الاتصال بالكتاب والسنة، وتم إغلاق باب الاجتهاد، أما على المستوى التربوي والتعليمي فقد تسرب شيوخ المذاهب إلى المدارس وأمكنة التعليم فأدى هذا إلى فساد أهداف التعليم وغاياته، وهذا أدى إلى أن ضاق المنهاج الدراسي، وكذلك تسريب المذهبية إلى صفوف الطلبة فأفسدت روابطهم وعلاقاتهم فتدربوا على الخصومات والصراعات، وكذلك تسربت اتجاهات الانحلال والإقليمية إلى صفوف الطلبة، أما على المستوى الاجتماعي فقد شكلت المذاهب طوائف اجتماعية أشبه ما تكون بالأحزاب المتنافرة المتباغضة

فانصرفوا عن التحديات التي تهددهم من الداخل والخارج، وكذلك حدث تنافس داخل المذهب الواحد حيث كان هناك صراع داخلي بين القيادات لتصدر زعامة المذهب، أما على المستوى السياسي فقد تحول السعي لتحكيم أهل رجال المذاهب بدلًا من تحكيم الإسلام فسعى رجال كل مذهب إلى إزاحة رجال المذاهب الأخرى عن مناصب الدولة تحت ستار المذهب.

الفصل الثاني: انقسام الصوفية وانحرافها:

لقد بدأت الصوفية كمدرسة تربوية غاياتها تزكية النفس وتهذيبها وأول ما ظهرت كانت على يد بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري بالبصرة، ثم انقسمت إلى ثلاث اتجاهات أولها الملامتية التي بدأت بالقول أن النفس لا تلتفت لطاعة إلا وهي تضمر الشر لذلك يجب اتهامها في جميع الأوقات وانتهى بها الأمر إلى القول بخلوص القلب وأن التقييد بالشرع هو رتبة القاصرين عن الفهم والتقليد، وثانيها الحلوليون والخارجون على قواعد الشريعة قبل أتباع الحلاج وهم من طوروا نظرية الحلول ومنهم القلندرية حيث اكتفت هذه الفرقة بطيبة القلب، وثالثها التصوف السلفي الذي ضم مدرسة نيسابور والتي عملت على تدوين التراث الصوفي وتقيده بالشرع مع اعتبار التصوف تزكية للنفس وتدعيم للإيمان والتوحيد ومدرسة بغداد التي التزمت الكتاب والسنة. مع ذلك فقد ظل التصوف مصابًا بالانقسام والجنوح إلى العزلة.

الفصل الثالث: تحديات الفكر الباطني:

جمعت الفرق الباطنية غاية واحدة هي إفساد العقيدة الإسلامية وتدمير المؤسسة الحكومية وفي النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أفرزت هذه الحركة جناحًا عسكريًا إرهابيًا بقيادة الحسن الصباح، وقد تمثلت خطورتهم الفكرية في أنهم جعلوا للقرآن ظاهرًا وباطنًا ووضعوا للعقائد والعبادات قاموسًا لغويًا يناسب التأويلات التي ابتدعوها.

الفصل الرابع: تحديات الفلسفة والفلاسفة:

دخلت الفلسفة في منتصف القرن الثاني الهجري مع دخول الترجمة إلا أنها في القرن الرابع تحدت العقيدة وفكرة النبوة والرسالة وكان من أشهر روادها ابن سينا الذي كان مصاحبًا لفلاسفة الباطنية حدا به في نظرية المعرفة إلى التسوية بين الفلاسفة والأنبياء، بل زاد الفلاسفة درجة حيث قال إن النبوة قد ختمت بينما استمر الفلاسفة في ارتقاء معارفهم، ولقد نشر هذه الآراء فلاسفة آخرون معتمدين على المنطق. خلاصة ذلك أن التكوين الفكري والعقائدي اتسم بجمود مؤسسات الفكر وتحولها إلى مؤسسات مهنية أكاديمية اتسمت بالمذهبية والانقسام، وبالتالي أفسحت المجال للعقائد الفكرية والاتجاهات الثقافية التي تهاوت مؤسساتها أمام الفتح الإسلامي.

الباب الثاني: اضطراب الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية:

الفصل الخامس: فساد الحياة الاقتصادية:

لقد وضع القرآن أساسا للحياة الاقتصادية يتمثل في مراعاة طرق الكسب الحلال والإنفاق الحلال وأداء ما أمر الله بأدائه، لكن فترة ما قبل الحملات

الصليبية شهدت قيام وسائل كسب غير مشروعة فقد تفننت الدولة في أنواع الضرائب وابتزاز الحياة مما أدى إلى ثراء رجال الدولة ثراء فاحشًا كما تفنن الجند في نهب المدن وتفنن التجار في رفع الأسعار واقتصر الإنفاق على شهوات الأغنياء المترفين، ومما زاد الأمر سوءًا أن وعاظ المذاهب كانوا يعظون بأسلوب مغاير لمعيشتهم في بيوتهم، وقد أدى هذا الوضع إلى انتشار المجاعات والأوبئة.

الفصل السادس: فساد الحياة الاجتماعية:

نتيجة للعصبية المذهبية أصبحت السمة العامة للحياة الاجتماعية هي الشغب والاضطراب وانشغل المجتمع بالغذاء والكساء والمأوى والتنافس في التجارات وتلبية الشهوات واقتصرت الممارسات الدينية على أداء الشعائر والعبادات واختفت في العلاقات والمعاملات.

الفصل السابع: الانقسام السياسي والصراع السني- الشيعي:

في عام ٤٨٦هـ انقسمت دولة السلاجقة إلى دويلات متنافسة فاستغل الصليبيون الفرصة فهاجموا البلاد وفتكوا بأهلها عام ٥٠٩هـ، ولقد تناصر بعض أمراء هذه الدويلات بالصليبيين ضد المسلمين ليحصدوا منافع ذاتية، وقد استطاعت الدولة الفاطمية أن تنشر التشيع في مصر وجنوب الجزيرة العربية ومضت في سياستها الرامية إلى تقويض الخلافة العباسية واجتثاث الفكر السني واستبداله بالفكر الشيعي، وعندما تمكن السلاجقة من كبح جماح الدولة الفاطمية لجأت إلى التحالف مع الباطنية الإسماعيلية.

الفصل الثامن: ضعف العالم الإسلامي أمام الهجمات الصليبية:

نتيجة لحالة الفساد والضعف للعالم الإسلامي فقد دخل الصليبيون آسيا الصغرى وأطاحوا بالسلاجقة ثم استولوا على الشام وبيت المقدس عام ٤٩٢هـ حيث كان حكام المسلمين مشغولين بأمورهم الخاصة عن مواجهة الخطر الداهم وهرب أهل الشام إلى بغداد لطلب العون لكن ذلك لم ينفع في شيء.

الباب الثالث: المرحلة الأولى لحركة التجديد:

الفصل التاسع: المحاولات السياسية للإصلاح:

لقد أدرك الأشاعرة الشافعية عظم المصيبة فأخذوا يمرون بعملية تغيير أدت إلى اتساع أهدافهم خارج الإطار المذهبي، لذلك واجهوا هذا التحدي من خلال السلاح الفكري ونشر العقيدة ثم قيام المؤسسات التي تجسد هذه العقيدة فأقاموا الجامعات والمدارس وتولوا أمور الإدارة والجيش والحسبة والقضاء، كل ذلك بفضل الوزير نظام الملك ثم تآمر ملكشاة بالوزير فقتل مما حذا بالأشاعرة الشافعية إلى العزلة السلبية ثم الاشتغال بخاصة النفس لمراجعة الأفكار والمناهج ثم العودة إلى المجتمع لاستئناف الإصلاح.

الفصل العاشر: دور مدرسة أبي حامد الغزالي في الإصلاح والتجديد:

لقد أخذ أبو حامد علومه الأولية في بلدة طوس ثم رحل إلى نيسابور حيث تفقه على الإمام الجويني الذي اتخذه معيدًا له ولقد أسند له الوزير نظام الملك التدريس في المدرسة النظامية عام ٤٨٤هـ، بعد ذلك أدرك أن الخطوة التالية لذلك هي الانسحاب لمراجعة الأفكار والمعتقدات والتصورات التي تلقاها من

مجتمعه ومراجعة الاتجاهات النفسية والأهداف الحقيقية التي اكتسبها من خلال النشاط المذهبي، ثم بعد ذلك ركز على تحقيق أمرين، الأول إخراج جيل جديد من العلماء والقادة العاملين والثاني التركيز على الأمراض التي تنحر في الأمة من الداخل، أما منهجه في الإصلاح فقد قام على قواعد، الأولى مسئولية المسلمين عن حمل الرسالة للعالم أجمع لكنهم تقاعسوا عن ذلك والثانية البحث عن أسباب هذا التقاعس والثالثة تستهدف التشخيص والعلاج؛ ولذلك اتسمت معالجاته بخلوها من التحريض على جهاد الصليبيين واعتمادها النقد الذاتي والتركيز على الإصلاح الفكري والنفس مع التركيز على أمراض الأمة الداخلية، ولقد شخص الغزالي أمراض المجتمع في فساد رسالة العلماء، وذلك بجعلهم العقيدة تدور في فلك السياسة وليس العكس، ثم التعصب المذهبي مما أدى إلى انشغال العلماء بالخلافات المذهبية، وبالتالي اختفت الفضائل العلمية، وقد تطورت الخلافات المذهبية وانتشرت حتى أفرزت الجامعات المذهبية وفتتت وحدة المجتمع وكان نتيجة ذلك انتشار التدين السطحي والذي تبنته فئات عديدة منها فئة العلماء الذين صار العلم عندهم وسيلة لأغراض فردية؛ وهم فريقان، الأول حصلوا العلوم المهمة ولكنهم قصروا في العمل والثاني تركوا أهم العلوم وانصرفوا إلى غيرها فاقتصروا عليها وصاروا مستغنيين بها لاستغنائهم عن أصل العلوم، أما الفئة الثانية فهي فئة أصحاب العبادة والعمل وفئة المغرورين فمنهم من أهمل الفرائض واشتغل بالفضائل ومنهم من أهمل حقيقة الصلاة ومنهم من اغتر بكثرة قراءة القرآن ومن اغتر بالصوم والحج والمجاورة

بمكة ومنهم من زهد بالمال، أما الفئة الثالثة فهي فئة المتصوفة الذين غلبهم الغرور أكثر من الفئات الأخرى فمنهم من رفض الأحكام وسوى بين الحلال والحرام ومنهم من ترك الأعمال واشتعل بنقاء القلب ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ويرى الغزالي أن هذه الفئة جانبت المنهج الصحيح حيث استبدلت القرآن بالأشعار والذكر بالشطح، أما الفئة الرابعة فهي فئة أرباب المال وأصل الانحراف عندهم هو جهلهم بالحكمة الأساسية من المال ولم يفهموا أولويات الإنفاق؛ فحكمة المال هي إرساء قواعد العدل الاجتماعي وهنا تأتي سد حاجة المحتاجين كأولوية على بناء المساجد وعلى الحج وعلى النوافل وأن الفقراء في هذا الصدد ملومون لأنهم تقاعسوا عن العمل ورضوا بالعجز والكسل، وقد صنفهم الغزالي إلى أصناف منهم من حرص على بناء المساجد والمدارس والأربطة ومنهم من أنفق المال في المحافل العامة ومنهم من أكثر من الحج ومنهم من كنز الأموال بخلًا ومنهم من اكتفى بإخراج الزكاة فقط ومنهم من ترك الحياة واشتعل بالذكر.

أما ميادين الإصلاح عند الغزالي فتشمل العمل على إيجاد جيل جديد من العلماء والمربين فالعلماء هم الأطباء الذين عليهم أن لا يطلبوا الدنيا بعلمهم مع العناية بالعلم النافع على أن يكون العالم غير مائل للترف مبتعدًا عن السلاطين وأن يركز على الأعمال وليس الأقوال، أما المجال الثاني فهو وضع مناهج جديدة للتربية والتعليم حيث نقد أهداف وغايات نظام التعليم ورأى أن فلسفة التعليم يجب أن تقوم على تحقيق السعادة للإنسان، وأما المنهاج الذي اقترحه فهو منهاج

يتخطى الجزئية التي أفرزتها المذهبية ورأى أن النظرة التكاملية هي الأساس لتغطي بناء العقيدة الإسلامية وتهذيب النفس والإرادة ودراسة العلوم الفقهية وميدان الحكمة أو الإعداد الوظيفي، أما المجال الثالث فهو إحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى النفس ثم الأهل ثم الجيران ثم أهل المحلة ثم البلدة ثم المناطق الحضرية ثم البوادي وأخيرًا الإنسانية كلها، ويرى أن واجب العلماء توجيه الوعظ العنيف للسلاطين ويرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراحل أولها التعريف بالتعليم ثم الوعظ ثم الزجر ثم المنع بالقهر، وقد تناول محتوى الجهاد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالجهاد هو وسيلة لحمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومظاهره هي الجهاد التربوي والجهاد التنظيمي والجهاد العسكري، أما المجال الرابع فهو نقد السلاطين الظلمة حيث اعترض على السياسات المالية الجائرة للسلاطين والحكام؛ ولذلك حذر من أعطية السلاطين والحكام للعلماء لذلك حرم التعامل مع السلاطين الظلمة والتجارة في الأسواق التي بنوها والتعامل مع قضاة السلاطين الظلمة وخدمهم وشرطتهم وتحريم الانتفاع بالمرافق والمؤسسات التي بناها السلاطين الظلمة، أما المجال الخامس فهو محاربة المادية الجارفة والسلبية الدينية وتصحيح التصور السائد عن الدنيا والآخرة، فهذا ناتج عن خلل في فهم مقاصد الحياة وأهدافها فالدنيا تتكون من أشياء وإنسان له علاقة بها ومنهج تتجلى فيه هذه العلاقة والناس في علاقتهم بالدنيا قسمان، الأول الذين نسوا الغاية من الرحلة إلى الآخرة وانشغلوا بمحطة الدنيا والثاني نسوا

الحكمة من محطة الدنيا وحاولوا الوصـول إلى الآخـرة دون عبـور الـدنيا، أمـا المجال السادس فهو الدعوة للعدالة الاجتماعية حيث يرى أنه يجب على الأغنياء إزالة حاجة الفقراء ليس فقط من خلال الزكاة وإنما لو تعدى الأمر الإحـسان، كذلك يتم محاربة الاحتكار والكنز، كذلك منع إنفاق المال في الفاحشة وإنما تنفق على الفقراء، أما المجال السابع فهو محاربة التيارات الفكرية المنحرفـة الممثلـة في الباطنية والفلاسفة، بالنسبة للباطنية فقـد بـين زيـغ قاموسـهم الـذي وضـعوه وانحرافه عن الفهم السليم للمصطلحات الإسلامية، أما الفلاسفة فإن منهجهم اعتمد على التقليد وغاياتهم كانت دنيوية، ولقد لفت الغزالي النظر إلى أن الذين يقلدون العقائد الغربية المناقضة للإسلام يظنون أنهم الصفوة المثقفة. لقـد كـان للغزالي أثر كبير على علماء عصره والأمة برز في أمرين، الأول المنهج الذي اتبعه من خلال تطبيق مبدأ الانسحاب والعودة، والثاني انسحاب التيـارات الفكريـة المنحرفة التي مثلها الباطنية والفلاسفة.

الباب الرابع: انتشار حركة الإصلاح والمدارس التي مثلتها:

الفصل الحادي عشر: مدارس الإصلاح والتجديد:

كان من آثار مدرسة الغزالي أن ظهر نوع من المـدارس والمؤسـسات التربويـة الخاصة فكانت نوعين؛ الأول أقيم في العاصمة بغداد وعواصم الأقاليم والثاني انتشر في الأرياف والجبال والبوادي. أهم مدارس النوع الأول المدرسة القادرية التي أنشئت في بغداد ومؤسسها عبد القادر الكيلاني الـذي ينتهـي نـسبه إلى آل البيت الطالبيين، وقد تلقى علومه الأولية في كتاتيب جيلان ثم انتقل إلى بغـداد

حيث كانت الاضطرابات السياسية والفتن والانحرافات الفكرية والمجاعات منتشرة، وقد تميزت حياته في بغداد بالفقر والعوز ومخالطته للقيادات العلمية الموفدة من كل مكان إلى بغداد، ولقد درس الفقه الحنبلي ببغداد حتى أصبح شيخ الحنابلة بها، أما جهوده في الإصلاح فقد ترك له الشيخ أبو سعيد المخزومي مدرسة صغيرة في باب الأزج ببغداد فقام بتوسعتها واكتملت عام ٥٤٨هـ وكانت تمول عن طريق الأوقاف باستقبال الفارين من غزو الصليبيين للشام فتقوم بإعدادهم ثم إعادتهم لمواقع المواجهة تحت القيادة الزنكية حيث وضع الكيلاني منهجًا يستهدف إعداد الطلبة والمريدين علميًا وروحيًا واجتماعيًا ويؤهلهم لحمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولقد جهز برنامج يشمل الإعداد الديني والثقافي يتم تحديده في ضوء عمر الطالب وحاله فكان يهدف إلى الجمع بين الفقه والتصوف، ويشمل أيضًا الإعداد والتربية الروحية الذي يجعل الطالب صافيا ويصير مع النبي في عقله ومشاعره ويكون دليله وقدواته، ويشمل أيضًا الإعداد الاجتماعي الذي يستهدف توثيق العلاقات بين الأفراد والجماعات والقضاء على أسباب التفكك الاجتماعي الذي ساد المجتمع آنذاك، أما الآلية الثانية التي استخدمها عبد القادر فهي مجالس الوعظ التي استهدفت إيصال دعوته إلى عامة الناس فتناول في مواعظه انتقاد العلماء أخلاقيا وعلميًا، فشن حملة اعتبر فيها العلماء تجارًا يتاجرون بالدين ويساهمون في ارتكاب المحظورات، كما هاجم المتعصبين للمذاهب، وقد أشعلت هذه الحملات عداوة العلماء له، كذلك تناولت مواعظه انتقاد الحكام حيث حذر

الناس من الانصياع لهم مما يخالف الشريعة وانتقد الولاة والموظفين الذين ينفذون أوامر السلاطين دون تحرز، وتناولت أيضًا تخلص الأخلاق الاجتماعية من الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، وتناولت أيضًا الدعوة لإنصاف الفقراء من ظلم الولاة واغترار الجباة لذلك جعل الاهتمام بشؤونهم من شروط الإيمان. ومن وسائله أيضًا التصدي للتطرف الشيعي الباطني وللتيارات الفكرية المنحرفة، وذلك من خلال اتباع أسلوب موضوعي ذكر ما لهذه الفرق وما عليها، ومن وسائله أيضًا محاربة الخصومات المذهبية من خلال التقريب بين المذاهب حتى قيل إنه شيخ السادة الشافعية والسادة الحنابلة. ومن وسائله أيضًا إصلاح التصوف من خلال تنقية التصوف مما طرأ عليه والحملة على المتطرفين من الصوفية. أما تعاليم عبد القادر فقد شملت التوحيد الذي هو الحجر الأساسي في تعاليمه، وشملت القضاء والقدر حيث قصد منه نصرة الخير ومقاومة الشر، وشملت الإيمان الذي له مضمونان؛ مضمون فكري وجداني ومضمون اجتماعي، وشملت النهوض لحمل رسالة الإصلاح من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشملت العمل والإخلاص، وذلك بإقرار القصد لله وإعزاز الدين دون رياء أو سمعة أو حمية للنفس، وشملت منزلة الدنيا والآخرة حيث يجب التعامل معها باليد دون دخولها في القلب، وشملت الدعوة بين غير المسلمين حيث أسلم على يد عبد القادر معظم اليهود والنصارى ببغداد.

أما النوع الثاني من المدارس، وهو مدارس النواحي والأرياف والبوادي فمنها المدرسة العدوية ومؤسسها الشيخ عدي بن مسافر الذي نشأ في قرية بيت فار

غربي دمشق ثم رحل إلى بغداد وتعلم بها ثم استقر في شمال العـراق بـين قبائـل الأكراد الهيكارية وبنى فيها المدرسة وأقبل عليه سكان تلك النواحي بما رأوه من زهده وصلاحه وإخلاصه في إرشاد الناس، وهناك المدرسة الـسهروردية التـي أنشأها الشيخ عبد القاهر السهروردي الذي تعلـم في المدرسـة النظاميـة بغـداد وارتحل لفترة وجيزة إلى دمشق حيث عقد بمـسجدها مجلـسًا للـوعظ، وهنـاك أيضًا المدرسة البيانية التي أسسها أبو البيان نبأ بن محمد بن محفوظ بمدينة دمشق وكان صاحب زهد وورع وكان شيخ دمشق في عصره، وهنـاك المدرسـة التـي أنشأها الشيخ رسلان الجعبري بدمشق أيـضًا وكـان يقاسـم الـشيخ أبـا البيـان مشيخة دمشق، وهناك مدرسة حياة بن قيس الحراني والتي تم تأسيسها بمدينـة حران، وهناك مدرسة عقيل المنيجي في مدينة منبج شمالي سوريا، وهناك مدرسة الشيخ عبد الرحمن الطفسونجي ومدرسة موسى الزولي ومدرسة محمد بن عبـد البصري الكردي والمدرسة الرفاعية وغيرها الكثير من المدارس.

الفصل الثاني عشر: التنسيق بين مدارس الإصلاح وتوحيد مشيختها:

بين عامي ٥٤٦هـ - ٥٥٠هـ جرت حركة اتصالات بين مـدارس الإصـلاح أدت إلى تكوين قيادة واحدة للمدارس على النحو التالي: القطب القوت ثم يليه الإبدال ثم الأوتاد والأولياء، وكان لهـذا الاتحـاد أثـره في وحـدة العمـل لـدى مدارس الإصلاح عامة التي أخذت ترسـل النـابغين مـن طلابهـا إلى المدرسـة القادرية، وأدى ذلك أيضًا إلى إحكام الربط بين تعليم الفقه وسلوك الزهد الذي خرج من عزلته التصوفية.

الباب الخامس: الآثار العامة لحركة الإصلاح والتجديد:

الفصل الثالث عشر: إخراج أمة المهجر (الدولة الزنكية) وسياستها في الإصلاح والتجديد:

بدأت نواة دولة الزنك عندما تولى آق سنقر نسيم الدولة مدينة حلب وأعمالها وحماة ومنبج واللاذقية وما معها، وكان ذا سياسة حكيمة وذا همة عظيمة. وفي عام ٤٨٧هـ قتل آق سنقر وخلفه ابنه عماد الدين زنكي الذي سار على خطى والده وأظهر الدرجة نفسها من الكفاءة والخصال، وكان لفتنة عام ٥٢١هـ أثرها في فكر الإصلاحيين في بناء دولة جديدة لمواجهة الخطر الصليبي فكانت دولة الزنك، وعندما قتل عماد الدين خلفه ابنه نور الدين الذي أعطى للدولة طابعها الإسلامي والتي أصبحت مقصد كل الإصلاحيين حيث تم إعداد الشعب إعدادًا إسلاميًا وتم صبغه بالصبغة الإسلامية وتم نبذ الخصومات المذهبية وازدهرت الحياة الاقتصادية وتم بناء القوة العسكرية والعناية بالصناعات الحربية، وبالتالي تم القضاء على الدويلات المتناثرة في بلاد الشام.

الفصل الرابع عشر: إعداد الشعب إعدادًا إسلاميًا وتكامل الجهود التربوية:

لقد تم ذلك وفق خطة على النحو التالي: عمدت الدولة إلى بناء المدارس ودور القرآن ودور الحديث وعمدت إلى استخدام مشاهير العلماء من خريجي المدارس الإصلاحية كما شجعت التوجيه والإرشاد الجماهيري للعمال والمزارعين والتجار واهتمت بالإعداد العسكري وبث الروح العسكرية في صفوفها، وقد أدت هذه

الجهود إلى بروز جيل مسلم يختلف عن الأجيال السابقة وظهر من بينهم صلاح الدين بن يوسف الذي تعلم على يد كبار العلماء.

الفصل الخامس عشر: صبغ الإدارة بالصيغة الإسلامية وتكامل القيادات السياسية والفكرية:

لقد تخرجت قيادات عسكرية وإدارية من مدارس الإصلاح، وقد تميزت هذه القيادات بالتزامها العقائدي في جميع نشاطاتها وممارساتها، لقد أظهر هذا الرعيل صنوف المهارات في التخطيط والتنفيذ وحشد مقدرات الأمة، ومن أهم هذه المهارات والمزايا تكامل القيادات الفكرية والسياسية واعتماد الشورى وعدم الانفراد باتخاذ القرار وتغليب المصلحة العامة على الانفعالات والمصالح الشخصية والتفاني في أداء الواجب بتعاون وتآخ، ومن آثار التربية الإسلامية زهد رجال الدولة والإدارة والجيش في الثروات والسياسة والاقتصاد وعزفوا عن الاحتكار والترف، ومن آثار التربية الإسلامية توفر الأمن والعدل واحترام الحرمات العامة كحرية الرأي والمحافظة على كرامة الفرد، فلشدة عناية نور الدين بالعدل اتخذ لنفسه مجلسًا في المعلق الذي بالكشك ليصل إليه كل واحد من المسلمين وأهل الذمة.

الفصل السادس عشر: التعاون بين مدارس الإصلاح والدولة الزنكية – الأيوبية:

تمثلت مظاهر هذا التعاون في الإسهام في إعداد أبناء النازحين من مناطق الاحتلال الصليبي فكانت المدرسة القادرية توفر لهم الإقامة والتعليم ثم

تعيدهم إلى مناطق الثغور، كما تداعى العلماء وخريجو المدارس الإصلاحية للعمل بالمدارس التي أنشأها نور الدين وصلاح الدين، كما شكل خريجو مدارس الإصلاح جمهرة أمراء الجيش وقادة الفتح وجنوده لا سيما خريجو المدارس العدوية حيث ينتمي إليها الهيكارية وكان صلاح الدين من الأكراد، كما شارك خريجو المدرسة القادرية في الحياة السياسية ولعب بعضهم أدوارًا في غاية الأهمية.

الفصل السابع عشر: ازدهار الحياة الاقتصادية وإقامة المنشآت والمرافق العامة:

لقد صارت المفاهيم الاقتصادية العامة عند الجيل الجديد تقوم على أساس الكسب المشروع والإنفاق المشروع، وبالتالي شاع التفكير بالمصلحة العامة وأحسن الناس التعامل بمصادر الثروة وكانت هناك خطوات تطبيقية تم اتخاذها أدت إلى ازدهار الحياة الاقتصادية والعمل؛ منها قيام صلاح الدين ونور الدين بإزالة الضرائب والمكوس عن كافة البلاد وقاما ببناء الخانات والفنادق على طرق القوافل بين المدن والمقاطعات وأجرى فيها الماء والصهاريج وبنيت الأسواق التجارية وازدهرت الصناعات والزراعة، وشهدت البلاد أيضًا إقامة المنشآت والمرافق العامة حيث بنى نور الدين في دمشق مستشفى وأوقف أوقافا على ذوي الحاجات والفقراء والمساكين والأرامل وما أشبه، وفعل صلاح الدين الأمر نفسه عندما أتحدت مصر مع بلاد الشام حيث ألغى رسوم المرور للحجاج واستبدلها بأماكن للحجاج يأوون إليها ويقدم لهم فيها الغذاء.

الفصل الثامن عشر: بناء القوة العسكرية والصناعة والتحصينات الحربية:

كان نور الدين يشرف بنفسه على تدريب الجند وكان يترك للجندي بعد وفاته الإقطاع الذي قطع له، كما بنى أسوار المدن الشامية وقلاعها وبنى أبراج على الطرق بين المسلمين والإفرنج لمراقبة تحركاتهم، أما صلاح الدين فقد بنى كثيرًا من التحصينات العسكرية وأنشأ ديوانًا خاصًا بالأسطول وأنشأ دورًا لصناعة السفن فكون أسطولًا يتكون من ثمانية قطعة.

الفصل التاسع عشر: بناء الوحدة الإسلامية وتحرير المقدسات والأراضي المحتلة ومحاولة استئناف الفتوحات الإسلامية:

قامت المواجهة بين دولة نور الدين ومملكة دمشق عام ٥٤٥هـ ثم كانت مواجهة مع الفاطميين في مصر والتي بدأها بإرسال الوعاظ، وقد تم إلغاء الخلافة الفاطمية عام ٥٦٤هـ ثم مضى نور الدين في ضم المدن بعد استرجاعها من الصليبيين، وقد جهز نور الدين قواته لاستعادة القدس لكنه توفي في غمرة الاستعدادات عام ٥٦٩هـ فآل الأمر إلى صلاح الدين الذي أكمل المهمة حيث كون جيشًا يضم الأمراء والعلماء والفقهاء والصوفية بمختلف مذاهبهم وتخصصاتهم، وبعد استعادة القدس بدأت الإجراءات الأولية لاستئناف الفتوحات الإسلامية في أوروبا لكنه مات عام ٥٨٩هـ.

الفصل العشرون: تقويم مدارس الإصلاح والتجديد والمصير الذي انتهت إليه:

لقد قامت هذه المدارس على أصول سليمة تتفق مع الكتاب والسنة ولكنها نسيت تلك الأصول ونسبت الكثير من بدعها وضلالاتها إلى الشيوخ المؤسسين

لها مثل الرقص في حلقات الذكر والغناء بالدف، وكـان هـذا الانحـدار نتيجـة لنقص الفقه الحركي حيث ركـزت عـلى الإخـلاص دون الـصواب ولم تطـرق ميادين العلوم الطبيعية؛ لـذلك تـسربت أسـاليب العـصبية الأسريـة والقبليـة وروابط الدم مما أدى إلى تولي الأبناء للمناصب دون امتلاك المؤهلات المطلوبة، لذلك تحولت المعارضة إلى انتحار جماعي لأنها كانـت مفرطـة في الـسلبية، كـما بدأت الأفكار الباطنية تشيع بين الناس حيث تـم تفريـغ مـصطلحات القطـب والأوتاد والأبدال وأمثالها من مناصبها الإدارية والتنظيمية وحل محلها مضامين خوارقية خيالية، ومع تطور الأمر صارت هناك دولة المماليك الذين كانوا غلاظ القلوب حيث تربوا في طفولتهم تربية قاسية انعكس آثارها بعد ذلك على الأمـة حين أصبحوا أمراء وسلاطين. لقد ترك ذلك آثارًا مدمرة على الحياة الإسـلامية حتى لجأ الجميع إلى الدروشة هروبًا من الظلم السائد في المجتمع المسلم.

الباب السادس: قوانين تاريخية وتطبيقات معاصرة:

رغم أن التاريخ لا يعيـد نفـسه إلا أنـه في التـاريخ قـوانين تحكـم الأحـداث والظواهر، والقانون الأول من هذه القوانين هو أن صحة المجتمعات ومرضـها أساسها صحة الفكر أو مرضه!! ولما كان كل مجتمع يتكون من أفكار وأشخاص وأشياء وعلاقات بينهم فإن صحة المجتمع تتوقف على نـوع الـولاء، فلـو كـان الولاء للأفكار كان المجتمـع في أحـسن صـحة، وإذا كـان الـولاء للأشـخاص تصبح الهيمنة لمحبي الجاه والنفوذ وأصحاب القوة، وإذا كـان الـولاء للأشـياء تكون الهيمنة لأرباب المال وصانعي الشهوات وتسود ثقافة الترف والاستهلاك.

لقد كان عصر الرسول والخلفاء الراشدين يمثل الولاء للأفكار ثم تحول الولاء في عهد بني أمية للأشخاص ثم تطور الوضع وأصبح الـولاء للأشـياء حيـث تنافس الجميع في جمع الثروات.

أما القانون الثاني فهو عندما تفشل جميع محاولات الإصلاح وتتحول الجهـود المبذولة إلى سلسلة من الإحباطات والانتكاسات المتلاحقة فـإن المطلـوب هـو القيام بمراجعة تربوية شاملة جريئة وصريحة وفاعلة يكون مـن نتائجهـا إعـادة النظر في كل الموروثات الثقافية التي تلي القرآن والسنة الصحيحة وإعادة النظـر في كل العملية التربوية ابتداءً من فلـسفة التربيـة ومـرورًا بأهـدافها ومناهجهـا وطرائقها ومؤسساتها وإداراتها والمربيين العاملين فيها حتى الانتهاء إلى تطبيقاتها السياسية والاجتماعية والإدارية.

أما القانون الثالث فهو مع أن الإسلام هو العلاج المؤدي إلى صحة المجتمعات وقيام الراقي من الحضارات لكنه لا يؤدي هذا الدور الحضاري إلا إذا تولى فقهه أولو الألباب المعتبرة والإرادات العازمة النبيلة، فمشكلة العالم الإسـلامي الآن تتمثل في إقصاء الموهوبين والأذكياء من كل جيل عن مؤسسات الإعداد للقيادة الفكريـة والـسياسية والعـسكرية والاقتـصادية ثـم توجيـه البقيـة مـن الطلبـة لإعدادهم ليكونوا قيادة مصنوعة تحل محل النخبة الفطرية المطبوعة.

أما القانون الرابع فهو إن الدين الإسلامي هو الـدين الـصحيح بـين الأديـان المعاصرة، إنه منهاج الحياة الراشدة الهانئة في الدنيا والآخرة، لكنه لا يقـود لهـذا النوع من الحياة الراشدة الهانئة إلا إذا أحكمت خطوات عرضه وتطبيقه حسب

نظام خاص ومنهجية معينة، وأول هذه العناصر هو التركيز على القيم قبل تطبيق الحدود كذلك الترتيب في الدعوة بمعنى أن يقترن المظهر الديني للعبادة مع المظهر الاجتماعي والمظهر الكوني، وكذلك تستمر مرحلة العمل والتربية في ميدان القيم الإيمانية حتى تصبح النسبة بين عدد المؤمنين وغير المؤمنين نسبة قادرة على تشكيل ولاء الجماهير، وكذلك التعرف على البشر الصالحين للدعوة.

أما القانون الخامس فهو "تتحقق قوة المجتمعات من خلال نضج وتكامل عناصر القوة كلها في دائرة فاعلة وتناسق صحيح وهذه العناصر هي المعرفة والثروة والقدرة القتالية" إن الشقاق الذي تعاني منه الأمة الإسلامية اليوم بين ممثلي المعرفة وممثلي الثروة وممثلي القدرة القتالية يؤدي إلى تدمير القيادة الحكيمة وترك المجتمع فريسة للأهواء والجهالة والارتجال.

أما القانون السادس فهو "ما لم يتزاوج الإخلاص مع الإستراتيجية الصائبة في تعبئة الموارد والقوى البشرية في الأمة فإن جميع الجهود والطاقات سوف تذهب هدرًا على مذابح الصراعات الداخلية وتؤدي إلى الفشل والإفلاس" ويتجسد هذا القانون مؤسسات تربوية كالمدارس والجامعات ومؤسسات تخطيط وتنفيذ كالأحزاب والجماعات، لقد نتج عن وضع هذه المؤسسات المتدني مضاعفات مثل تهاوي العالم الإسلامي أمام تحديات الداخل والخارج وتخلي العالم الإسلامي عن صناعة مستقبل أجياله، أما حركة الإصلاح فقد بدأت بالأمة قبل إصلاح الأنفس؛ لذلك كان أعضاء الأحزاب والجماعات متنافرين واهتموا بالتعبير السياسي والعسكري مما أدى إلى فوضى الثقافة وسطحيتها ومرورًا

بظاهرة الانقلابات، وكذلك شيوع الظن والهوى بدلًا من التفكير العلمي، وبالتالي أصبحت هذه الأحزاب والجماعات إهدارًا مستمرًا للطاقات وأفرزت الحزبية كذلك الدكتاتورية والقسوة والخصومة اللدودة وهيمنت العقلية الخطابية التي تعمق الفتنة، إن العلاج يتطلب إفراز مؤسسات تربوية من رياض الأطفال حتى الجامعة تهدف إلى إخراج فقهاء راسخين في ميادين الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد والعسكرية وسائر ميادين الحياة.

أما القانون السابع فهو "إذا لم يقم الإصلاح على التدرج والتخصص وتوزيع الأدوار فسوف ينتهي إلى الفشل والإحباط المدمر" ذلك فإن حركات الإصلاح تمر بثلاث مراحل؛ الأولى مرحلة الانتقال من الثياب إلى الحس الاجتماعي والثانية مرحلة الانتقال من الحس الاجتماعي إلى الوعي الاجتماعي والثالثة مرحلة الانتقال من الوعي إلى التطبيق.

أما القانون الثامن فهو "إذا لم تترجم أفكار الإصلاح والوحدة إلى أعمال وتطبيقات صائبة فسوف تعمل هذه الأفكار على زيادة ضعف المجتمع وتعميق التخريب فيه بتسارع الانشطارات النووية التي لا تقف عند حد"، وهذا يرجع إلى طبيعة الفكرة حينما يتلقاها الفرد فإنه يدمجها مع خبراته العلمية لتولد فكرة جديدة، فإذا كانت خبراته إيجابية كانت الفكرة الجديدة إيجابية وإذا كانت سلبية كانت الفكرة الجديدة سلبية.

أما القانون التاسع فهو "في إستراتيجيات الإصلاح والتجديد يتناسب مقـدار النجاح بقدر مراعاة قوانين الأمن الجغرافي" وعند تطبيق هذا القانون على العالم الإسلامي نجد أن منطقة الشام هي أهم مناطق الثغور والرباط.

٣- د. عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت (سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير "٢") ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ١٥٢ صفحة.

إن عملية تغيير الواقع الإنساني في الفكر والاجتماع عملية صعبة بسبب سطوة الواقع ومعضلة تنزيل البديل الجديد منزلة الواقع القديم ويكون البديل قائمًا على الأسس العقدية ومراعٍ لظروف الإنسان ومشاكل المنهج الذي يكون به التغيير، وهذا يتطلب إلمامًا بما يسمى بأدب التغيير.

تمهيد:

لقد أولى الإسلام أهمية كبرى للسلوك الممثل للتصديق بتعاليمه حيث يعاير الحضارة بمعايير السلوك، فإذا كان السلوك مطابقًا للتصديق كانت الحياة الإسلامية صحيحة وكان الدين واقعًا وأن ذلك يتم من خلال الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى اتسعت مسؤولية المسلم من الدائرة الفردية إلى الدائرة الاجتماعية. لقد شهدت الفترة النبوية وعهد الراشدين تطبيقًا مثاليًا للتعاليم الإسلامية في واقع الحياة، ثم بعد ذلك حدثت توترات في السلوك السياسي والاقتصادي والأخلاقي اعتبرها البعض مؤثرًا في الدين كنظام للحياة ثم أضاف إلى ذلك انتشار الإسلام بصورة سريعة ضمت قوميات وعرقيات وثقافات متنوعة أدى إلى اختلافات في فهم حقائق الإسلام؛ لذلك استجابت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت حركات إصلاحية لعلاج الخلل الموجود في سلوكيات الأمة، وقد تطلب ذلك ليس فقط الإرادة المخلصة ولكن

أيضًا توافر حكمة للتعامل مع الواقع وإلا حدثت انتكاسات خطيرة كما حـدث مع حالة الخوارج، وهنا تظهـر الحاجـة إلى دراسـة حركـات الإصـلاح لمعرفـة أسباب نجاحهـا أو فـشلها والأسـاليب التـي اسـتخدمتها. ومـن أمثلـة تلـك الحركات حركة المهدي بن تومرت المعروفة بدولة الموحدين في المغرب في أوائل القرن السادس الهجري.

الباب الأول: العصر والشخصية.

الفصل الأول: الإطار التاريخي للتجربة (الوضع بالمغرب أوائل القرن ٦هـ)

بالنسبة للوضع السياسي فقد كانت دولة الموحـدين تحكـم المغـرب الأقـصى والأندلس منذ عام ٤٤٨هـ وتطور الأمر إلى أن عاشت البلاد فـوضى سياسـية حيث كانت تحكم المغرب أربع طوائـف تـشبه الـدويلات وكـان لكـل دويلـة معتقداتها المختلفة عن الأخرى، وقـد دفـع هـذا الوضـع إلى قيـام ابـن ياسـين بالدعوة لدولة جديدة على أصول من العقيدة السلفية والفقـه المـالكي والـذي استعان بيوسف بن تاشفين الذي يعد المؤسـس الفعـلي لدولـة المـرابطين التـي بسطت نفوذها على كامل المغرب الأقصى والأندلس مستعينًا بالنزعـة الجهاديـة ومنزلًا الفقهاء منزلة عظيمة في سياسة الدولـة. لكـن الفقهـاء أصـبحوا طبقـة محظوظة تتمتع بالمكاسب والأموال ثم انتقلت مظـاهر الخلافـة والمجـون التـي كانت متفشية بمدن الأندلس. أما الاكتفاء بالمذهب المالكي فقد كـان لـه آثـاره حتى كثرت كتب الفروع التي تم الاستغناء بها عن العـودة إلى كتـب الأصـول

لمالك نفسه، وكذلك الابتعاد عن الكتاب والسنة فساد منهج في الفكر الشرعي يقوم على التقليد. أما العقيدة فقد اكتفوا بظاهر النصوص دون الخوض في تأويلاتها فكانت المقاومة شديدة لعلم الكلام وأهله، وكذلك الفكر الفلسفي. وهكذا كان الفكر الشرعي والعقدي يرفض المقارنة والنقد.

الفصل الثاني: شخصية المهدي بن تومرت:

يعزي المهدي بن تومرت انتسابه إلى علي بن أبي طالب من فاطمة الزهراء حيث ولد بقرية "إيجلي" بمنطقة السوق جنوب الغرب الأقصى حوالي عام ٤٧٣هـ. تلقى دراسته الأولى بالكتاتيب في قريته وحصل على شيء من الفقه وفي عام ٥٠٠هـ رحل للحج وطلب العلم فقضى في المشرق ١٥ عامًا، فقصد الأندلس ومنها بحرا إلى مدينة المهدية حيث تلقى دروسًا على أبي عبد الله المازري ثم ارتحل إلى الإسكندرية فدرس على أبي بكر الطرطوشي ثم قصد مكة للحج ثم قصد العراق طالبًا للعلم ومكث بها ما يزيد على ١٠ سنوات حيث تتلمذ فيها على الغزالي الذي كان مبرزًا في علم أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة والمنطق وتتلمذ على الكيا الهراسي الملقب بعماد الدين الذي كان عالمًا في الفقه والأصول والخلافيات والتفسير وتتلمذ على أبي بكر الشاشي الذي كان عالمًا في أصول الدين وأصول الفقه. وفي رحلة العودة استغرق أربع سنوات كان يقف بكل قرية يمر بها يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وفعل ذلك بالإسكندرية وفي طرابلس بقي مدة يعلم الناس العقيدة على الطريقة الأشعرية ثم قصد المهدية وركز على تدريس علم الأصول ثم انتقل إلى تونس فناظر الفقهاء وظهر

عليهم. وبقرية ملالة التقى بعبد المؤمن بن علي محدثه على ملازمته وقصد مراكش والتف حوله مجموعة من الرجال كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وعندما وصل إلى مراكش أمر علي بن يوسف بن تاشفين بالمعروف ونهاه عن المنكر مما حذا بالفقهاء للإيعاز إليه للقبض عليه ففطن إلى ذلك فخرج إلى منطقة السوس حيث كانت قبيلته واقتنع بضرورة القيام بالثورة الشاملة فبدأ بخلع مبايعة علي بن يوسف من رقبته ورقاب تابعيه وتابع ذلك بهجمات عسكرية وبدأ بتكوين نواة لمجتمع يقوم على المؤاخاة والعدل والمساواة في بلدة "تنمل" وأنشأ حكومة قائمة على الشورى وجهز جيشًا لكنه انهزم بمعركة البحيرة ثم توفي قبل أن يرى دولته على أرض الواقع، وقد تميزت شخصيته بعدد من الخصال أهمها العلم وحرية الفكر حيث منحته الحصيلة العلمية الثرية التي اكتسبها بنية فكرية حرة نقدية، ومنها الإخلاص والحركية حيث كان مخلصًا لأمانة العلم ويتحرك لتنزيله في واقع الناس، ومنها الفطنة والحنكة التي كان يتمتع بها وزكا ذلك تلقيه التربية على مشاهير العلماء، ومنها القسوة والعنف نتيجة للطبيعة البربرية الجبلية.

الباب الثاني: حركة التغيير (الحركة الموحدية):

لما كانت حركات التغيير الإصلاحية تهدف إلى تنزيل منهج جديد للحياة منزلة منهج سائد فهي ذات محورين رئيسين هما محور يعتمد على رفض الواقع ومحور يعتمد تنزيل البديل منزلته.

الفصل الأول: تقويم الواقع:

كان للمهدي قبل رحلته للمشرق احتكاك مباشر بالواقع وفي رحلة العودة احتك بالفقهاء والعلماء في الأمصار التي مر بها، وكذلك مع حكام البلاد التي مر بها. لقد انتهى المهدي في تحليله للواقع المغربي إلى أن فساده يعود إلى طائفة الحكام المرابطين التي أفشت الفساد العقدي واستباحوا به ابتزاز الأموال وأكلها بالباطل وعملوا على كبت حرية الرأي ورأوا أن جميع أمثالهم سنة ودين وكل ما خالفهم فهو خارج عن الدين، والطائفة الأخرى طائفة العلماء والفقهاء حيث كانوا يبررون تصرفات الحكام والطائفة الثالثة هي طائفة الانتهازيين المنافقين الذين باعوا دينهم بعرض من الدنيا من خلال نشر الفساد بين الناس.

الفصل الثاني: مضامين التغيير:

قدم المهدي بديلًا للتغيير يغطي كامل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية، وكان هذا المشروع يقوم على مضامين ثلاثة؛ أولها المضمون العقدي الذي يقوم على حقيقة التوحيد لذلك سمي أصحابه بالموحدين وقدم التوحيد من خلال بعده التصوري المتمثل في تنزيه الذات الإلهية المطلق عن المثلية بجميع معانيها، وقدم ذلك بمستويين، الأول يتناسب مع العلماء والثاني يتناسب مع العوام، وقدمه كذلك من خلال البعد السياسي الاجتماعي من خلال نفي الولاية والطاغوت فالتوحيد لا يتحقق إلا بالتمرد على هذه الطواغيت؛ ولذلك أطلق على المرابطين المجسمين، كذلك تناول المسائل الأخرى المتعلقة بالألوهية أو بالنبوة أو بالفعل الإنساني. والمضمون الثاني هو المضمون المنهجي الأصولي

حيث اعتبر المنهج الفروعي الذي كان سائدًا في دولة المرابطين مسئولًا عن الجمود وضيق الأفق الفكري وتفشي الخرافات نتيجة لانقطاع الصلة بين الناس والقرآن والسنة، وهنا يرى أن التغيير المنهجي يتمثل في الرجوع إلى القرآن والحديث دراسة وفقها واقتباسًا للأحكام الشرعية واستلهامًا لجميع أنواع السلوك، وقد استخدم لتفعيل ذلك طريقة نظرية استدلالية وجهها للعلماء بين من خلالها فساد منهج الفروع، كذلك استخدم طريقة عملية تطبيقية من خلال التنشيط الدائم لدراسة القرآن والحديث. أما المضمون الثالث فهو المضمون السياسي الاجتماعي حيث كان يرى ضرورة قيام الحكم على الشورى وليس الطغيان والاستبداد، والشورى يجب أن تعتمد على ثلاثة مجالس هي مجلس العشرة ومجلس الخمسين ومجلس السبعين يمثلون القبائل ومهمتها هي إبداء الرأي في سياسية الجماعة الجديدة والمداولة في المشاكل التي تطرح عليها. كذلك يجب أن يقوم الحكم على العدل والمساواة وليس المحاباة وظلم الضعفاء من الرعية؛ لذلك كان حريصًا على جمع الزكاة من الأغنياء وتوزيعها على الفقراء، ويجب أن يقوم كذلك على حرية الرأي والتآخي والتناصر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقشف ونبذ الترف.

الفصل الثالث: منهج التغيير:

منهج التغيير هو ثمرة لجدلية بين ثلاثة عناصر هي واقع معاش وبديل منزل وعقل مشرق يقوم بانتزاع الواقع المعاش وإثبات المقولات وأنماط السلوك في البديل المطروح على أن يتم ذلك في آن واحد؛ لذلك بدأ المهدي بن تومرت

بخطوات دقيقة لبناء منهج واضح المعالم، أولها تقويم الواقع من أجل المنهج من خلال الوقوف على الوضع المغربي عقيدة وسلوكًا اجتماعيًا وسياسيًا مع إدراك عناصر الفساد منها وأسبابه بين جموع الناس أو العلماء والفقهاء أو الحكام. من هذه الأسباب جهل العامة وضيق أفق الفقهاء وطغيان الحكام؛ لـذلك لجـأ إلى النهج التربوي لتبصير الناس بحقائق الدين وتبصير العلماء بالمنهج الصحيح في العلم، وعندما استقر بالسوس غير منهجه ليكون تربويًا ثوريًا ولجـأ إلى التربيـة العملية الروحية من خلال تقديم حقائق التوحيد وأحكـام العبـادة مـع حفـظ القرآن والحديث. كان الهدف من هذه التربية هو تكوين الفرد في جماعته تكوينًا ذاتيًا يفضي إلى صفاء الروح. لكنه كان ينظر إلى التغير الاجتماعي والثقـافي عـلى أنه مرهونًا بالتغيير السياسي؛ لذلك عمـد في أول مرحلـة إلى التغيـير الـسياسي بالنصح والإرشاد والوعظ، ثم انتهى به الأمر إلى التغيير الثوري ضد الحكام عن طريق حملة نقدية ضد المرابطين، وذلك لبيان فسادهم، وبالتـالي وجـب فـسخ الولاء لهم وتوجيه الولاء للنظام البـديل الـذي ينـوي تقديمـه، فكـون تنظـيمًا سياسيًا يتكون من جهاز سياسي وجهاز علمي ثقافي وجهاز عـسكري وجهـاز شعبي، كل ذلك لهدف ضبط الأصحاب وتنظيم المهام لكل جهاز. لقد تطلـب ذلك منه تعبئة أنصاره من خلال ثقتهم بأنفسهم ثم ثقتهم بالقائد الإمام حيـث قدم نظرية في الإمامة خالف فيها نظرية الشيعة حيث اعتبر أبا بكر وعمر وعـلي وعثمان الأئمة الحق بعد الرسول وهي تخلو من القـول بالغيبـة والرجعـة. بعـد

ذلك عندما يئس من النصح والإرشاد للحكام عزم على سلوك طريق الثورة العسكرية فرسخ عقيدة الجهاد في أتباعه وحببه إليهم.

الفصل الرابع: قيمة التجربة وآثارها:

إن أول إيجابية في هذه التجربة أن صاحبها وصل فيها بين الفكر والعمل، وكذلك اتصفت هذه التجربة بالشمول في معالجة الواقع في جميع جوانبه العقدية الثقافية والسياسية والاجتماعية. كذلك اتصفت هذه التجربة بالواقعية حيث قدم مشروعًا بديلًا للواقع القائم في صيغة عملية صالحة للتطبيق في حياة الناس. كذلك تميزت هذه التجربة بالتأصيل العلمي. أما ما حققته تجربة ابن تومرت فقد انتهت إلى تأسيس دولة الموحدين التي شملت كامل المغرب والأندلس، إلا أنها قامت على توريث الحكم مما أدى في نهايتها إلى تناحر الأمراء. أما في مجال العقيدة فقد حققت هدفها من خلال فهم النصوص وعدم إمرارها على ظواهرها، وكذلك شاع الاهتمام بأصول الفقه.

٤ - إبراهيم علي العوضي (تحرير): بديع الزمـان النورسـي؛ فكـره ودعوته: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. ٢٤٥ صفحة.

- إحسان قاسم الصالحي: جوانب من حياة سعيد النورس:

ولـد سـعيد النـورسي عـام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م في قريـة نـورس شرقـي الأناضول. درس في صباه الصرف والنحو وحفظ جمع الجوامع في أصول الفقه واطلع على الكلام والمنطق والتفسير والحديث ثـم درس الرياضـيات والفلـك والكيمياء والفيزياء والجيولوجيا والفلسفة. ارتحل إلى إستانبول لإنشاء جامعـة إسـلامية أطلـق عليهـا "مدرسـة الزهـراء" واشـترك في الحـرب ضـد روسـيا القيصرية، وبعد ذلك تم نفيه إلى "بارلا" حيث ألف فيها معظـم رسـائل النـور واستمر ينتقل من منفى لآخر ويؤلف رسائله حتى صـارت ١٥٠ رسـالة، ثـم أشرف على طباعتها عام ١٩٥٤م.

- د. سعاد بيلديرم: مكانة بديع الزمان النورسي في الفكر والحركة الإسلاميـة:

رغم أن ٩٩% من سكان تركيا مسلمون إلا أن نسبة منهم ليبرالية واشتراكية، وقد استطاعت أن تسيطر على إدارة البلاد في الاقتصاد والجيش. لكن شـهدت العقود الأربعة الأخيرة صحوة إسلامية واسعة في تركيا حيث أنشأت المساجد ومدارس تخريج الأئمة وزاد نشر الكتب والجرائد الإسلامية، وحتى في الحيـاة السياسية استطاع حزب الرفاه الإسلامي الحـصول عـلى ٢٢% مـن الأصـوات ولقد احتجبت جميع الأحزاب الإسلامية التـي لم تزدهـر إلا في التـسعينات إلا جماعة النورس فكانت وحدها على الـساحة منـذ ١٩٢٥ حتـى ١٩٦٥. وعـلى

الإسلاميين لكي يكتسبوا غالبية الـشعب التركـي أن يثبتـوا حـذقهم في الإدارة والعلم والتكنولوجيا وأن يظهروا كمالات الإسلام في أنفسهم.

وبالنسبة لمكانة النورسي في الفكر وفي الحركة الإسلامية في القرن العشرين فقد كانت فترة حياته معاصرة لمدنية أوربـا المتغطرسـة التـي جـرت العـالم لحـربين عالميتين، فالحرب العالمية الأولى نـتج عنهـا احـتلال ٤٢ دولـة مـن دول العـالم الإسلامي، ولقد تمكن النورسي من تشخيص البذور السامة التي تحملها المدنية والعلمانية الغربية، ثم قدم الأدوية القرآنية الناجحة للأمراض وللعلل الروحيـة والمعنوية، وقد كانت حركة التجديد هذه تستند إلى:

١ - من الضروري تقوية أسس الإيمان.

٢ - ضرورة إصلاح المدارس الدينية التي تـدمج بـين آيـات الكـون وآيـات القرآن.

٣- التأكيد على مفهوم وحدة العلوم.

٤ - استخدام القرآن وتوظيف حقائقه ومعارفه في سحق أسس الحياة الغربية.

٥ - ليس كل شيء في الغرب خيرًا خالصًا ولا شرًا خالصًا وهنا يجب ترك كل ما لا يتلاءم مع القرآن، فالحكمة القرآنية تستند إلى الحق وليس القوة.

٦ - تطبيق وعيش الحياة الإسلامية فعليًا واتخاذ الإخلاص أهم وسائلها.

٧- الابتعاد عن العنصرية كمرض دخل إلى العالم الإسلامي من أوروبا.

٨- الابتعاد عن الفعاليات السياسية والتوجه إلى الخدمات العلمية والإيمانية.

لقد مارس بديع الزمـان الجهـاد بجميـع أنواعـه ثـم جـاء مـن بعـده طلابـه للاستمرار في رسالته.

- د. حمود عليمات: منهج المعرفة والاستدلال عند النورسي:

مما يلاحظ على النورسي أنه رجل قرآني فقـط، حيـث كانـت أفكـاره في ظـل القرآن ومن وحي القرآن، فالقرآن عنده نظام محكم بنيوي وظيفي؛ ولذلك فقد كانت قراءته شمولية بنيوية فاعله تدمج بين العقل والوحي أو النقـل والعقـل، وكذلك دار مع القرآن بقراءة مستقلة.

أما نظرية المعرفة عنده فقد تمثلت في معرفة الله سـبحانه وتعـالى ومـصادرها الكتاب والكون والآفاق والأنفس والرسالة والوجدان، وبعض هذه المـصادر مادي ومعنوي ومعرفتها هو الاستدلال الأكبر للوصـول إلى اليقـين؛ ولـذلك يرى أن نصوص الوحي حيوية وفعالة حيث ترقـى إلى مـستوى العقـول التـي تتعامـل معهـا وتتجاوزهـا، ولقـد اسـتخدم البراهـين العقليـة الاسـتدلالية والتجريبية العلمية أو العاطفية للانتقال من الاختبـار والتعليـل إلى الاسـتنتاج والتدليل، وذلك من خلال التكامل المنهجي بين الأدوات المختلفة والذي عماده القراءتان؛ قراءة الكتاب المنظور والكتاب المقروء ؛ اللذان يقرأ كل منهما بالآخر لإثبات الصانع الواحد من خلال الممازجة بين العقل والقلـب معًـا لأن العقـل وحده قد لا يفي بالحصول على المعرفة الحقيقية. أما امتزاجه بالقلب فـإن ذلـك يمكنه من الربط بين عالمي الغيب والشهادة.

- د. عبد الله الخطيب: وجوه الإعجاز عند النورسي:

لقد أظهر النورسي عظمة الإسلام من خلال رسائل النور التي كتبها وبرهن على إفلاس الحضارة الغربية المعادية للإيمان، وذلك من خلال إبراز وجوه إعجاز القرآن الكريم. فذكر ما ذكره السابقون مثل الإعجاز البلاغي والإعجاز العلمي والإعجاز التشريعي والإعجاز العقلي بطريقة جديدة تخدم أهداف العصر، كما انفرد بإظهار الإعجاز في خطاب القرآن الذي يخاطب ٤٠ طبقة وتأخذ كل طبقة حاجاتها منه.

- د. أحمد شكري شابوغ: علوم القرآن والتفسير في رسائل النورسي:

لقد عانى النورسي الكثير وانتقل من سجن إلى سجن لكنه في كل الحالات كان متصلًا بالقرآن وكان ذلك واضحًا في رسائل النور التي كتبها. فبالنسبة لعلوم القرآن فإنه قدم تعريفًا للقرآن يوضح مهمته ومنزلته العظيمة، أما فضائل القرآن فقارن بينه وبين الكتب السابقة وبين فضله على ما عداه منها غير متناس للتحريف الذي حدث فيها، وكذلك فرق بينه وبين حكمة الفلاسفة، وكذلك تحدث عن الفرق بين الآيات المكية والآيات المدنية وبين الفرق بين الإسلاميين، أما أسباب النزول فقد كان مقلًا منها، وذلك لتوظيفه للآيات لتتناسب مع عصره، أما فيما يتعلق بترجمة القرآن فهو يرى أن أي ترجمة مهما بلغت من الدقة لا يمكن أن تكون ترجمة حقيقية وأن هذا غير ممكن.

أما إعجاز القرآن فقد تحدث عن نظرية النظم وطبقها عمليًا وتحدث عن التناسق اللفظي والعددي بين عدد من ألفاظ القرآن الكريم، وكذلك تحدث عن

معجزات الأنبياء السابقين حيث يراها ميدانا للتأمل والتعلم. أما التفسير الذي ضمته رسائل النور فقد كان يبدأ بمقدمة يجعلها مدخلًا للآية أو الآيات ويقدم معنى أو معانٍ وتحدث عن خواتيم الآيات وبين حكمتها ودلالاتها، وكذلك حرص على الرد على الشبه والإشكالات التي تثار على الآيات بردود قوية مفحمة عميقة، وكذلك كان يميل إلى القول بجميع ما تحتمله الآية من معان وله استنباطات لطيفة من الآيات وتعليقات جميلة وخواطر شخصية وانفعالات مثل حديثه عن الجزالة الخارقة في نظم القرآن ومثل ربطه بعض الآيات بالأحداث التي كانت تحصل له.

- د. عبد الله الطنطاوي: منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي:

عاش النورسي فترة سقوط الخلافة العثمانية وسيطرة الاتحاد والترقي والطورانيين الذين جعلوا المسلمين كالقطعان العائمة في الليالي المطيرة، فكان هو الإمام المجدد في تلك الظروف الذي يحمل في عينيه ولسانه وقلبه وعقله مصحفًا، وقد أثر في تكوينه أسرته الصغيرة وقريته الصغيرة وكتاتيبها ومشايخها. أما ثقافيًا فكان أستاذه الأول الشيخ عبد القادر الكيلاني في كتابه (فتوح الغيب) والشيخ أحمد الفاروقي السرهندي في كتابه (مكتوبات)، وكذلك علوم اللغة والعلوم الإسلامية والعلوم الكونية الطبيعية والغرب فلسفته المادية وأسفاره.

أما المؤثر والأكبر فيه فكان القرآن الكريم. أما منهجه في التعامل مع الخلافات الفكرية فكان منهجه قرآنيًا فيتعامل مع مخالفيه في الرأي بموضوعية ولا يتعصب لرأي ولا ينحاز ويجادل باللين وبالتي هي أحسن وكان يرى أن الاتفاق

يمثل ٩٠% من الأحكام والاختلافات تمثل ١٠% والتي يجب أن يتم فيها العودة للقرآن، فبالنسبة للتصوف فقد كان زاهدًا ولكنه لم يكن متصوفا حيث يرى أن عصره ليس عصر تصوف وإنما هو عصر إنقاذ الإيمان، فكان يخاطب الصوفية بلهجة عنيفة. بالنسبة للاجتهاد فهو يرى أن باب الاجتهاد مفتوح، وذلك لأن علة الحكم تختلف عن حكمته فالحكمة والمصلحة سبب الترجيح وأن عصره متوجه إلى سعادة الدنيا بينما الشريعة تجعل الدنيا في المرتبة الثانية، وكذلك القاعدة القابلة بأن الضرورات تبيح المحظورات ليست كلية، وبالنسبة للعلماء والوعاظ في عصره فقد شخص أمراضهم ووصف لهم العلاج الناجح، أما موقفه من الأطروحات العلمانية فقد كان يتصدى لها ويبين خطأها وتصدى لكل حركة من حركاتهم بالقول السديد والحركة المضادة. بالنسبة لحركة التغريب فقد بلغت مداها في عهد الكماليين، وهذا النشاط ساق في كتابه عددًا من المهزومين من الداخل لكنه كان دافعًا للنورسي للتصدي لهؤلاء والرد عليهم بمنطقية وعقلانية، وهنا يعري المدنية الغربية من حيث استنادها للقوة بدلًا من الحق وهدفها المنفعة المادية بدلًا من الفضيلة ودستورها الجدال والخصام بدل التعاون ورابطتها بين الناس العنصرية، فهي تشجع الأهواء والنوازع. أما المدنية الإسلامية فتستند للحق وهدفها الفضيلة ودستورها التعاون وخدمتها للمجتمع بالهدى ورابطتها بين الناس الدين. أما القومية بأنواعها الطورانية والعربية والسورية والفرعونية وغيرها فهي تتابع الفكر الغربي وهي دعوة فاسدة مجلوبة للعالم الإسلامي من الغرب، لذلك تصدى لها النورسي مستندًا إلى

أن القرآن هو الذي حافظ على حياة الدولة الإسلامية وكيانها ولأن الأمة الإسلامية كالجسد الواحد.

أما ملامح خطته الإصلاحية والتغيرية فقد كان هو نفسه يتحلى بصفات لازمة لحامل لواء التغيير منها التفاؤل انطلاقًا من التشاؤم لأن اليأس والقنوط من صفات الكافرين، ومنها تحمل الخسارة أو الخطر حيث كان النورسي يخرج من خسارة إلى خسارة وكان لا يطلب مساعدة من أحد وكان يعيش بالاقتصاد والبركة ومنها مساواته بين تلاميذه والعاملين معه، ومنها تعطشه إلى كل جديد مستحدث ومنها القدرة على صياغة الرؤى، وكذلك التحلي بالفضائل، وفيما يتعلق بملامح خطته فقد شعر بمواطن ضعف الأمة وحددها في البعد عن الله العظيم ودينه القويم وأخلاقه السمحة ومبادئه العادلة، لذلك يكمن سر قوة الدين الإسلامي في العدالة المحضة التي تنظر إلى الفرد والجماعة والنوع نظرة واحدة، وكذلك أن الذي لا ورع عنده ويريد أن يشبع نزواته وأهواءه لديه استعداد لتدمير العالم والجنس البشري إن استطاع، ومن هنا فإن التغيير يبدأ أولاً بإعداد النفس والفرد بالترويض والتربية لإحداث التزكية، وذلك بأن يبدأ الفرد بنفسه كما فعل النورسي والذي ثنى بإخوانه ليكونوا الدعاة الوعاة في مجتمع تتناوشه العلمانية.

بعد ذلك وجه الاهتمام للبيت والأسرة زوجًا وزوجة وأولادًا فدعا للحفاظ عليها، فهي الخلية الأولى في المجتمع الصالح فكتب رسالة الحجاب ووجهها لكل مسلمة فقارن بين مكارم الحجاب ومفاسد التبرج. ثم دعا إلى إصلاح

المجتمع بتخليصه من الأمراض النفسية المهلكة من عـداوة وتحاسـد وغيرهـا، وكان يحارب العجز والجزع فكان يخاطب شرائح المجتمع، وقـد قـسم العبـادة قسمين عبادة جسدية بالجوارح وعبادة سلبية بالقلـب، ودعـا إلى بعـث الفكـر الإسلامي من جديد ثم أولى العلماء الذين هم نمط آخر من الأفراد عناية كبيرة، فهم أولى الناس بانبعاث الفكر الإسلامي. أمـا رجـال الحكـم فكـان يطـالبهم بحقوق الأمة. أما أهدافه فكان منها بعث الإيمان في الناس، وذلك يحقق أهدافًا فرعية أخرى مثل القضاء على الجهـل بنـشر العلـم مـن خـلال نـشر المـدارس والجامعات والأخذ بالعلوم الحديثـة، ثـم القـضاء عـلى الفقـر والقـضاء عـلى الاستبداد والدعوة إلى وحدة المسلمين واتحادهم.

أما نظرية التغيير عنده فقد اعتمد النظريـة التربويـة التـي تطـورت إلى عمـل سياسي، وقد تتطور إلى عمل جهادي حيث كان يدعو إلى التدرج في الإصـلاح والدعوة إلى التغيير مع البداية بالأهم ثم المهم (الإيمان ثم التربية ثم الـشريعة)، وكذلك كان منهجه يقوم على الوسطية وكانت دعوته شمولية تحاول أن تكـون مكافئة للقوى الثقافية المعادية، وكذلك كانت دعوته عالمية وليست إقليمية. أما بالنسبة لوسائله في تحقيق تلك الملامح الإصلاحية فقـد اسـتثمر كـل الوسـائل المتاحة من اتصالات شخـصية إلى الخطـب والمـواعظ والمحـاضرات والكتابـة بالصحف وتأليف رسائل النور والرسائل الشخصية، وبالنسبة للأبعاد الفكرية والاجتماعية والسياسية لدعوته فقد كان المد الإسلامي الذي أحدثـه النـورسي يشمل جميع هذه الأبعاد.

- د. على الصوا: المنهج الفقهي عند النورسي:

إن الفقه اختلف معناه في كل عصر، ففي صدر الإسلام كان الفقه يشمل كل العلوم الشرعية، وعرفه أبو حنيفة بأنه معرفة النفس ما لها وما عليها، وعرفه الفارابي بأنه عبارة عن العلم والفهم بأصل الوضع، وفي هذا العصر هو معرفة الأحكام الشرعية العملية.

أما النورسي كفقيه فقد كتب في العقيدة والأخلاق والتفسير وعلوم القرآن واللغة والدعوة والسياسة وغير ذلك من العلوم والمعارف، فهو فقيه بالمعنى الشمولي للفقه كما عناه أبو حنيفة "معرفة النفس ما لها وما عليها" فقد تناول مباحث العقيدة ضمن منظومة معرفية واحدة حيث توسع في إبراز حقائق الإيمان، وذلك لأن عقول الأمة غرقت في الجهل وبسببه أصابها الانحطاط، وكذلك الغزو الثقافي الذي بهر مثقفي الدولة العثمانية والطبقة المتميزة فيها. لقد وظف فقه الموازنات وقواعده العامة مثل "دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح" و"وجلب أعظم المصلحتين واجب شرعًا" ومن هنا ساند الحزب الديمقراطي رغم أنه لم يكن إسلاميًا فكان يرى أن تكوين القاعدة الإيمانية يؤدي إلى تطبيق الشريعة وأحكامها كخطوة طبيعية؛ ولذلك لم يستهلك طاقته.

أما الملاحظات المتعلقة بالمسائل الفقهية التي تعرض لها فتندرج تحت تطبيق أحكام الفقه السياسي فتحدث عن الشورى وعدها مفتاح سعادة المسلمين في حياتهم الاجتماعية؛ لذلك فقد سعى لتأسيس شبكة اتصال سياسي جديدة تستند على المشورة وإصلاح مؤسسة الخلافة والمشيخة وأمثالها. ولقد استند إلى

عدد من المصادر الشرعية في تقرير اجتهاده أولها كتاب الله تعالى وثانيها سنة النبي وثالثها الاجتهاد حيث دعا إلى الاجتهاد والشورى، وهذا ما تمثله المجامع الفقهية في العالم الإسلامي اليوم.

- د. عبد المجيد النجار: البعد العقدي لبنية الإنسان في فكر النورسي:

إن أي مذهب يحدد مبادئه وأهدافه في ضوء تحديده لطبيعة الإنسان الموجه إليه هذا المذهب، فالحضارة الغربية المعاصرة أنشأت علما للإنسان لتحديد طبيعته، أما الحضارة الإسلامية فهي قائمة على تصور لحقيقة الإنسان قائم على اليقين بالمعتقدات الدينية، ولكي نؤسس علما إسلاميا كفرع مستقل فيجب الرجوع إلى التراث الإسلامي، ويمكن أن ننظر إلى تراث النورسي كعنصر للبنية الإنسانية في دلالتها العقدية.

بالنسبة للعوامل والوجهات الموجودة في كتابات النورسي فقد عمد إلى تقديم رؤية إسلامية للإنسان متأثرًا بالمنزع الصوفي الذي كان عليه وكان يعتمد على أصول العقيدة الإسلامية فيما يتعلق بحقيقة الإنسان، وكذلك وقف على أسباب التخلف التي تعوق المسلمين عن الانطلاقة الحضارية، وكذلك رؤية الانحراف الخطير في تقدير حقيقة الإنسان في الثقافة الغربية. بالنسبة للبعد العقدي للتكوين الإنساني فقد استخدم منهجا تميز بالربط المستديم بين الآيات التكوينية في طبيعة الإنسان الجسمية والروحية وبين الدلالات العقدية لتلك الآيات؛ لذلك كان منهجًا ذا بعد إصلاحي، أما الرمزية العقدية لكينونة الإنسان فهي وصف للكيان الإنساني باعتباره موجودا من موجودات الكون أي طبيعة

متصفة بالوعي والمسؤولية وقيمتها في سلوكها وأثرها المعرفي والتي يمكن تقديرها من قراءة صحيحة لتكوينه في بعديه الجسمي والروحي، فآيات تكوينه تدل على رفعة شأنه وعلو مقامه، أما البعد الأخروي في التكوين الإنسان فقد أشارت كتاباته إلى أن تكوين الإنسان يمتد إلى ما يتجاوز مقدراته من الحياة في هذا العالم المشهود إلى آماد أخرى في الحياة وهي حياة الخلود.

- د. مصطفى أبو صوى: موقف النورسي من السببية:

فيما يتعلق بإشكالية السببية فقد تناولها الغزالي من منظور نسبة علاقة المسَبب والمسبِب ورد ذلك للعادة، وقد رد عليه فلاسفة المسلمين في هذا الأمر. أما النورسي فقد احتلت السببية في عصره مكانة كبيرة حيث كانت أحد دعائم العلمانية حيث يرى أن عدم إدراك ماهية الأسباب ؛ التي هي حجب وستائر أمام القدرة الإلهية ؛ يعود إلى الجهل الناشئ من الضلال فهذا يمنح التأثير للأسباب ويعطي ليد الطبيعة الإيجاد والإبداع. لقد كان النورسي عالمًا بحقيقة الأسباب والمسببات وأنها حادثة ويرى أنها ليست لها أي تأثير حقيقي في الإيجاد والخلق، فالطبيعة ليست حرة بل مطيع فهي قابلة للفعل. فالزلزال يرجعه العلماء إلى تقلبات في طبقات الأرض، وهو يراه نتيجة للمعصية واستجابة الأرض لأمر ربها. فالله زود الأشياء بخواصها التي تجعل بعضها سببًا لآخر، وهو قادر على سلب هذه الخواص منها.

٥- جمال الدين الأفغاني: عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي: (سلسلة حركات الإصلاح والتغيير "٥") وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان الأردن بتاريخ ٣٠ رجب ١٤١٩هـ الموافق ١٩ تشرين ثاني (نوفمبر ١٩٩٨م) ٤٦٨ صفحة.

- د. سيار جميل: الصورة الأخرى: قراءة تحليلية وحفريات معرفية في الصيرورة التاريخية للأفغاني:

عاش جمال الدين الأفغاني ما بين ١٨٣٨- ١٨٩٨م/ ١٢٥٤- ١٣١٤هـ، حيث كان العالم الإسلامي يلاقي تحديات خارجية وإخفاقات داخلية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وعلى مستوى التفكير والخطاب والتكوين. بالنسبة لموطن مولده فقد ولد في قرية أسد أباد بإيران، وهو من أصل تركي، ولكنه درس في سن مبكرة بمدينة النجف الأشرف حيث تعلم العلوم الإسلامية على أسس المذهب الشيعي حيث برع في الفقه والأصول والحكمة والخطابة. ترك الأفغاني النجف وتوجه إلى الهند، وهو دون السادسة عشر درس فيها العلوم الوضعية الأوروبية والرياضيات وتعلم علم الكلام والمنطق والإلهيات والتصوف والأخلاق. ثم انتقل إلى أفغانستان حيث عمل كبير الوزراء حتى بلغ الثلاثين من عمره، ثم سافر للهند ثانية. ثم انتقل الأفغاني إلى مصر في فترة افتتاح قناة السويس في عهد الخديوي إسماعيل. ثم ذهب منها إلى إستانبول حيث وجه الانتباه إلى التجديد الفكري من خلال نقد نظام السلطان بصورة مقلقة مما اضطره إلى العودة لمصر وهو في الثانية والثلاثين من عمره حيث بدأ حركته

كمعلم منطلقًا من بيته وليس من الأزهر. ثم كانـت حركتـه كمـصلح سـياسي واجتماعي التي استقطبت الشباب المثقفين المصريين حيث كانت اهتماماته متجهة نحو الناحية الأدبية حتى ١٨٧٥ ثم اتجه إلى السياسة فكان ينتقد الحكم المطلـق والمجلس النيابي ومناصب الحكومة؛ ولذلك وجد في ما تعلنه المحافل الماسونية ما يجذبه فانضم للمحفل الماسوني الاسكتلندي، لكنه تبين زيف مبادئهم فأسس محفلًا ماسونيا تابعًا لمحفل ماسونية الشرق الفرنسي وكون منه حكومة ظل تنبـه للأخطار التي تتعرض لها مصر من خلال الدعوة إلى مكافحة الظلم والاستبداد من خلال الصحافة، كما شجع على تأسيس الحزب الوطني بمصر فأطلق شـعار مصر للمصريين لفصلها عن الدولة العثمانية ونجح في إسقاط الخديوي إسماعيل وأن يحل الخديوي توفيق محله حيث كان عـضوًا في المحفـل الماسـوني الـشرقي، وذلك بمساعدة الفرنسيين والإنجليز ولكن الخديوي توفيق طرده من مصر بعد ثمان سنوات إلى الهند.

وفي الهند تم تضييق الخناق عليه مما دفعه إلى التوجه للعمل الفكري الإسلامي فرد على نظرية دارون وربطها بأصولها في البوذية وعند قدماء المصريين وبين أن الإيمان عمران والكفر خراب، فيرى أن الدين يقوم على ثبوت ركائز عقدية هي الإنسان أشرف المخلوقات، وأن كل متدين يـؤمن أن أمتـه أشرف الأمـم، وأن هناك دينًا للأحزان وآخر للسعادة وأن الإسـلام يتميـز بميـزات أخلاقيـة هـي العقلانية والتفاضلية والروحية الغيبية والتنويرية. وإثر قيام الثـورة العرابيـة في مصر واستقرار الأوضاع في مصر تحت سيطرة الإنجليـز تـم نفـي الأفغـاني إلى

باريس، فأصدر فيها جريدة "العروة الوثقى" وتم تأسيس جمعية العروة الوثقى التي أصدرت ثمانية عشر عددًا من الجريدة في ثمانية شهور. ومن خلال هذه الجريدة حدد الأفغاني مصادر الضرر للمسلمين والتي تمثلت في الإيمان بالجبرية والضرورية وضعف التربية، وطرح في هذه الجريدة أيضًا فكرة التعايش بين الجميع والحكومة التي تحكم وفكرة الجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية والمسألة المصرية والسودانية والهندية، وكلها أفكار تعاون ضد الإنجليز؛ لكنها لم تتعرض للاستعمار الفرنسي في العالم الإسلامي؛ ورأى أن الجامعة الإسلامية يجب أن تقوم على التآلف السياسي وتمتين الروابط بين المسلمين والتجريد الاجتماعي وإصلاح شئون الدين والدنيا. وفي مناظرة بين الأفغاني والمستشرق الفرنسي المسيو رفيان تبين ضعف الأفغاني في تاريخ العلوم العربية والثقافة والفلسفة والمعرفة الإسلامية، وأنه استخدم نفس مفردات المستشرقين مثل "الاحتلال العربي" بدلًا من الفتح الإسلامي، بعد ذلك ذهب الأفغاني إلى لندن حيث سعى لعقد تحالف بين العثمانيين والإنجليز ولكنه فشل. انتقل بعد ذلك إلى طهران حيث وجه نقدًا قاسيًا لمظالم الشاه أدت في النهاية إلى ترحيله للعراق، فظل في بغداد فترة مبتعدًا عن السياسة ثم انتقل إلى البصرة، ووجه نقدًا قاسيًا للشاه ثم انتقل إلى لندن وشاركه في الهجوم على الشاه الميرزا ملكم خان الذي كان ماسونيا ومن أقطاب المعارضة الإيرانية، ولكن السفير العثماني في لندن استطاع إقناع الأفغاني بالسفر إلى إستانبول حيث سوف يتبنى السلطان عبد الحميد أفكاره

الخاصة بالجامعة الإسلامية، ولكن تلك كانت خدعة تم على إثرها عزل الأفغاني في قصر منيف حتى توفي في مارس عام ١٨٩٧م.

- د. محسن عبد الحميد: عقيدة الأفغاني:

لقد اتهم الأفغاني بتهم عديدة مثل اتهامه بالإلحاد وبالدعوة إلى وحدة الأديان وإبطان التشيع والنفاق والاستخفاف بالدين والسلوك، ومن المؤسف أن تصدر مثل هذه التهم عن كتاب إسلاميين. إن المتتبع لكتابات الأفغـاني يجـد أن إيـمان الأفغاني بالله تعالى لم تشبه شبهات الفلاسفة ولا تأويلات المتكلمين، وإنـما هـو إيمان سلفي صاف، حيث كان يدعو إلى اجتماع المسلمين حول عقيـدة التوحيـد والاستسلام لحاكمية الله في الوجود. فإيمان الأفغاني بعقيدة التوحيد ينصب على الوحي القاطع وليس على الأباطيل والبدع التي اختلطت بجوهر الـدين، وهـو يفرق بين النبوة والحكمة حيث يرى أنها منحة إلهية يختص الله بها من يشاء مـن عباده، وأن النبي معصوم، أما الحكمة فتكتـسب بـالفكر والنظـر والمعلومـات، والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه. ويرى أن القـضاء والقـدر يعنـي أن كـل حادث له سبب يقاربه في الزمان، وهو الظاهر له، ولكـن وراء ذلـك مـاض لا يعرفه إلا مبدع نظام الكون، وبالنسبة لاتهامه بالإيرانية فهناك العديد من الأدلة الواقعة التي تثبت أفغانيته مثل كتابه "تتمة البيان في تاريخ الأفغان". أما تـشيعه فلم يثبت سواء في حياته أو من خلال كتاباتـه أنـه كـان يـؤمن بعقائـد الـشيعة الإمامية من الوصاية الإلهية لعلي بن أبي طالب وعصمة الأئمة والمهدي المنتظـر وغيبته والرجعة وما إلى ذلك، فعندما استعرض فرق الشيعة قـسمها إلى المؤلهـة

والغلاة والمفضلة وأنكرها، كذلك عندما تحدث عن خيانة قبائل هزارة الشيعية للشعب الأفغاني وممالأتهم للإنجليز، وهذا لا يصدر عن شيعي حيث كان يكفيه السكوت. أما ماسونيته فقد كانت الماسونية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جمعية علنية انضم إليها كبار المفكرين والوزراء والقضاة، وبالتالي كان انضمامه شيئًا عاديًا.

- د. أحمد مفلح القضاة: الأفغاني ومشروعه الإصلاحي:

ولد الأفغاني عام ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٨م في قرية أسعد أباد التابعة لـ"كونار" من أعمال كابول وكان والده أحد سادات كونار ونسبه يتصل بالحسين السبط، وقد تربى تربية إسلامية ثم اطلع على الثقافات الأخرى وساهمت كثرة أسفاره في تكوينه كعالم وفيلسوف وكاتب. بالنسبة لشخصيته فقد كان الحكيم البالغ الحجة والنبيه المتوقد الذكاء والجريء الذي لا يعرف الخوف. أما منهجه قد تبلور في الاهتمام بالعلم والفكر والثقافة ونبذ التعصب المذهبي والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد والجامعة الإسلامية. بالنسبة للتعصب المذهبي فقد كان يدعو إلى اجتهاد كل مسلم ليفهم القرآن والسنة حسب هواه من خلال العلم والمعرفة والتفكير العميق، وقد دعا إلى الإصلاح الديني من خلال احترام منهج العقل وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد.

بالنسبة لتأسيس جمعية العروة الوثقى فقد كانت بداية تأسيسها في مكة المكرمة في موسم الحج والتي ضمت كبار الشخصيات الإسلامية والتي سعت إلى إحياء الأخوة الإسلامية، وذلك من خلال إصدار جريدة "العروة الوثقى" والتي

بينت الواجبات التي تسبب تركها في السقوط والضعف، وتوضيح الطريق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات. بالنسبة للجامعة الإسلامية فكان يرى أن وحدة المسلمين لا تقوم إلا بإنهاض دولة إسلامية قوية متحدة معتمدة على الفهم الصحيح للكتاب والسنة. ولقد سلك الأفغاني عدة سبل لتحقيق أهدافه منها الاهتمام بالصحافة وتشجيع أصحابه وتلاميذه على الكتابة فيها، والاشتغال بالتدريس وبث الأفكار الإصلاحية من خلاله، وممارسة النشاط من خلال الجمعيات والأحزاب حيث انضم إلى المحفل الماسوني الاسكتلندي، ولكن عندما اكتشف مبادئه تركه وأسس الحزب الوطني الحر عام ١٨٧٩م، كذلك من وسائله محاولة الإفادة من المعارف والأصدقاء، وكان لأسفاره ورحلاته أثرها في نشر الإصلاح والدعوة.

بالنسبة لرأي الأفغاني في الحضارة الغربية فكان يرى أن المواجهة الصحيحة يجب أن تنطلق من قاعدة سليمة توجه ثقافة الأمة وفكرها، وأخذ أحسن ما عند الأمم من العلم والصناعة والاستفادة من الأمم الحضارية الراقية في التخطيط الحضاري الجيد، ونبذ ما كان مألوفا في الغرب الذي لا يوافق طباع المسلمين ويصطدم مع أصول دينهم وحضارتهم.

- خالد الفهداوي: الأفغاني ومنهجه في التغيير والإصلاح:

يبين القرآن أن غاية الرسل هي التغيير بمعنى الانتقال من الشر إلى الخير والإصلاح بمعنى التحسين، وكان غرض الأفغاني من الإصلاح هو بث الروح في الشرق ومناهضة الاحتلال الأجنبي، أما أسس هذا الإصلاح الفكري فتتمثل

في الرجوع إلى القرآن وحده ونبذ التعصب المذهبي واقتلاع الخرافات من عقول العوام واقتباس أفضل ما في الحضارة الغربية ورفض الحكـم الاسـتبدادي ورد التهم عن المسلمين، ولتحقيق ذلك أسس جمعية العروة الـوثقى؛ لـذلك حـصر التغيير في الاعتماد على مرجعية الوحي وقداسته والأخذ بالوسائل النافعة، وكان يرى أن الحوار هو أصل التغيير في الشخصية الإسلامية والواقع.

لقد شخص الأفغاني أمراض الأمة في الابتعاد عـن حقـائق القـرآن والـسنة، وبالتالي وجود فهم خاطئ لتعاليم الإسلام وافتراق المسلمين إلى فرق والهجـوم الفكري الشامل للمستعمرين وإهمال الـصناعات والاسـتبداد في الحكـم. أمـا أساليب التغيير في عصره فقد تمثلت في ظهـور مدرسـة الـشيخ محمـد بـن عبـد الوهاب ثم ظهور المؤسسات العلمية مثل الأزهر في مصر والزيتونـة في تـونس والقرويين في فاس وغيرها.

- إبراهيم العجلوني: حول منهج الأفغاني في التعامل مع التراث:

المنهج هو الأسلوب أو الكيفية التي يتعامل بها الأفغاني مع التراث الـذي هـو وحي الله وتمثل الإنسان لهذا الوحي في آنه، أما التعامـل فهـو تـشخيص حيـث يصور التراث إنسانًا تقيم علاقة معه وذرائعي تخضع فيـه العلاقـة إلى حاجـات عملية معاصرة تسوغ الرجوع إلى الـتراث، وهـذا لا يحقـق المقـصود مـن هـذه الدراسة، إنما يحققها التمثـل الـذي هـو اسـتبطان معـرفي وذوقـي، وفي تعليـق الأفغاني على شرح الدواني للعقائد العضدية لعـضد الـدين الإيجـي (٦٥٧هـ) حيث مزج التحليل اللغوي بالمحاجة الكلامية بالتحقيق الدقيق للمعاني. وعند

تناول هذا الكتاب يتضح لنا أن الأفغاني يتحدث عن التراث حديث العارف به المنصف له المستأنس به المنتمي إليه المدافع عنه فهو يتحدث حديث المتكلم أو الأصولي الداعية وأنه يوظف معرفته به من أجل نهضة شاملة للأمة وإصلاح حقيقي جذري.

- سعيد فشبار: الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر:

تمثل الأنا عند الأفغاني الذات العربية والإسلامية والأرضية الفكرية والسياسية والدعاية لحركته ويمثل الآخر المخالف لتلك المرجعية والمناقض لها، وقد تعامل الأفغاني مع الآخر (الغرب الاستعماري على وجه الخصوص) على مستويين؛ المستوى الأول المجال السياسي الحركي فقد كان منهجه توضيح محاسن الغرب ومزاياه وبيان مساوئه، فقد وصف الإنجليزي بصفته المتصدر للحملة الاستعمارية بأنه قليل الذكاء عظيم الثبات كثير الطمع والجشع عنود صبور متكبر، أما العربي والشرقي فكثير الذكاء عديم الثبات قنوع جذوع قليل الصبر متواضع، فيفوز الإنجليزي بخير النتائج بفضيلة الثبات ويخسر العربي والشرقي كل حق برذيلة التلون وعدم الصبر. لما كانت الشريعة تقضي بوضع الحجز على الوارث السفيه المبذر فإن أقصى أماني الاستعمار أن يتمادى الشرقي في غيه وإسرافه لكي يطول عهد الحجر، وهنا فإن معيار التقويم عند الأفغاني يقوم على أساس سنني تجريدي حيث يرى أن المواجهة الصحيحة مع الغرب يجب أن تنطلق من الرجوع إلى قواعد الإسلام والأخذ بأحكامه وأخذ أحسن ما عند الأمم من العلم والصناعة، وبصفته صاحب حركة كان يضرب على الأوتار

الحساسة لدى الشعب ويوجه النصح والتحفيز إلى الحكام والمسئولين منبهها إلى مكايد الاستعمار ومخططاته، مشجعًا كل بادرة مقاومة له وكان يركز على وحدة الأمة سياسيًا وعلى الأبعاد التربوية والتعليمية ثقافيًا وفكريًا. أما علاقته بالغرب فقد كانت له علاقة واضحة المعالم مع الإنجليز لم ينجحوا في استغلالها لصالحهم، وكان نفس هذا هو موقفه من روسيا، أما فرنسا فقد سمحت لجمعيته "جمعية العروة الوثقى" أن تصدر جريدة تنقد الإنجليز والنظم الإسلامية الضعيفة. أما انضمامه للماسونية فقد خدعه شعاراتها (حرية - إخاء - مساواة - دك صروح الظلم) إلا أنه اكتشف زيف تلك الشعارات فوجدها جراثيم الأثرة والأنانية وحب الرياسة فرفضها رفضه للغرب ذاته. أما تعامله مع الأديان فقد بين مبادئ الوحدة والانسجام والتكامل بين الأديان وبين مستوى الاختلاف والتنافر ثم بين بعض مظاهر الغلو والانحراف. أما في رده على الدهريين معاصريه فقد ربط فكرهم بجذور المرجعية الغربية وامتداداتها وبين الأدوية والعلاجات لهذه الظاهرة من خلال رده على القائلين بالصدفة والقائلين بالتركيب والقائلين بقدم الموجودات. ويضع الأفغاني أصولًا ستة ضامنة لقيام الحضارة وعزتها وهي التصديق بأن الإنسان أشرف المخلوقات واليقين بأن دينه أشرف الأديان والجزم بأن الحياة الدنيا هي لتحصيل الكمال للآخرة والحياء والزمانة التي تفنى فناء الإنسان والصدق وهو ركن الوجود الإنساني.

- ناصر الخوالدة: فلسفة التربية عند الأفغاني:

سعى جمال الدين إلى نقل النص الديني من كونه وحيًا إلى فهم يبصر الناس بصورة الواقع، ويرى أن منهج التربية الإسلامية الشاملة هدفه توحيد العالم

الإسلامي، فكان يدرك أهمية المكان في نشر الدعوة ويضع نصب عينيه وسائل تنفيذ الفكر، ولقد مكنه من ذلك سماته الشخصية مثل سلامة القلب والحلم وإعداده العلمي بين الحوزة الشيعية والأزهر الشريف وارتحاله بين بلدان العالم المختلفة. بالنسبة للتربية فيرى ضرورة توفير أماكن التعليم التي تضمن تربية قائمة على حب الوطن وتلقي العلوم المفيدة وترغب في العمل النافع، ويرى أن هدف التربية يجب أن يكون إيقاظ الشرق ومحاربة الاستعمار وتحقيق الوحدة بين الأقطار الإسلامية، وهو يرى أن الإصلاح الديني يمكن أن يتم من خلال تصفية العقول من الخرافات وتشريف النفس وإقامة عقائد الأمة على الأدلة والبراهين الصحيحة وقيام طائفة من العلماء بتوجيه حركة الأمة والتربية الوطنية جزء هام في هذه التربية بشرط أن لا تكون تحت توجيه المستعمر، أما تربية الجماهير فهو يرى أنها ضرورية لأن الحكومات لا تنصلح إلا إذا رأت رأيا عامًا يخيفها، أما التربية الخلقية والقيمية فهي عنده تعني الدين الإسلامي وهي ضرورية للفرد والجماعة من أجل استعادة الأمة قوتها وعزتها ومنعتها. كما ربط الأفغاني فلسفة التربية بفلسفة الطبيعة وتدرجها من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، فيرى أن التربية يجب أن ترتقي بالإنسان من الملذات إلى قيم الإسلام وآدابه، ويرى كذلك أن التربية يجب أن تتم على نطاق الأمم والشعوب؛ لذلك نادى بإقامة "الجامعة الإسلامية" بالنسبة لدور العلماء فقد حدد الأفغاني دورهم في التنبيه إلى خبايا السياسات الأجنبية وكان يعتبر التعليم ليس فقط هو الذي يتم داخل جدران المدرسة وإنما الذي يتم خارج إطار المدرسة، وينظر الأفغاني

إلى العقل باعتباره أساسًا لفهم النصوص الشرعية كما يبرز دور العلوم والتربية والأخلاق في البناء أو الهدم الحضاري حيث ركز على وحدة العربية واتحاد الكلمة وأثر العلم وأدوار العلماء في حياة الناس والسعادة والأخلاق.

- **زياد الدغامين: مناهج الأفغاني في التفسير:**

لقد وضع الأفغاني اهتداء بروح الهدي النبوي أسسًا يهتدي بها في منهج فهم القرآن وهي مراعاة مقاصد التفسير حيث يجب أن يتجه إلى جوهر الدين من خلال تحقيق مقاصده الكلية، ويرى أن أبسط فهم للقرآن يتمثل في العمل بأحكامه وتطبيقاته، ويرى أن الفهم الصحيح لآيات القرآن هو تنزيلها على الواقع ويفترض في حملة القرآن أن يقوموا بإعلاء كلمة الله، ومن هذه المقاصد معالجة قضايا الأمة حيث علق على الوحدة الإسلامية أهم مقصد من مقاصد القرآن. ولقد عرف الأفغاني بأثره ووظيفته والمهمة التي جاء ليؤديها في هذه الحياة وكان يوجه مقالات للناحية السياسية فكان يجعل للدين الاعتبار الأول في سر قوة الدولة ويرى أن أصول الدين جاءت بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها، وكان الأفغاني يهتم ببيان سنن الله في الأمم وجعلها أساسًا في فهم القرآن وتفسيره، فكان يبين أن سقوط الحضارات يكون حيث تغلب جانب المادة واللذة على الروح والعقل. أما موقفه من اللغة العربية فكان يرى أنها وسيلة وحدة الأمة الإسلامية، أما قضايا التأويل فكان يرى أن الأمة قد فرعت فيها حيث ذهب كل أصحاب فرقة إلى تأويل القرآن بصورة تخدم مذهبهم، وهنا يرى الأفغاني التعامل مع الألفاظ يكون البحث في جوهر

معانيها مع ترك القضايا التي لا طائل من ورائها مثل الإسرائيليات والفلسفة والكلام وقضايا اللغة والنحو والإعراب والتوسع في فقه الفروع. ومع ذلك فقد رأى الأفغاني أن الميدان السياسي هو الأهم في التغيير لذلك لم يوسع دائرة إصلاحه ليشمل الميدان الاقتصادي والتربوي والاجتماعي.

- أحمد الشوابكة: مشروع الجامعة الإسلامية في فكر جمال الدين الأفغاني:

لقد تبنى الأفغاني اتجاهًا في الإصلاح ينطلق من الأصول الإسلامية ويستفيد من العلوم الغربية الحديثة حيث أكد على أن السبب الرئيسي في تدهور أحوال المسلمين هو إهمال الدين الذي كان يعمل على جمع الأهواء وتوحيد الكلمة وانتقد حكام المسلمين الذين سعوا لإقامة علاقة مع أعدائهم واقتباس ما عندهم من نظم وأساليب؛ ولذلك فقد طرح فكرة الجامعة الإسلامية على السلطان عبد الحميد، ولنشر دعوته اتبع وسائل عدة منها تأسيس جمعية العروة الوثقى وإصدار جريدة باسمها كذلك اتخذ من انضمامه للماسونية وسيلة لتحقيق أهدافه كما أسس الحزب الوطني في مصر. أما موقفه من بريطانيا فكان يؤلب الشعوب والأفراد ضدها، وبالنسبة لفرنسا فلم يتعرض لها بكلمة تنديد أو استنكار، وكان يرى أن روسيا لها حق في السعي لاحتلال الهند.

- زكي الميلاد: جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي:

ينقسم الفكر الإسلامي الذي ظهر نتيجة ضغوط الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية إلى مرحلتين؛ الأولى مرحلة الفكر الإسلامي الحديث والتي ضمت حركات مثل الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية والشوكانية وغيرها،

والثانية مرحلة الفكر الإسلامي المعاصر التي بدأت مع سقوط الدولة العثمانية. بالنسبة لمرحلة الفكر الإسلامي الحديث فكان الأفغاني أهم روادها حيث استطاع أن يبعث نهضة في أمة متعددة المذاهب والقوميات واللغات، حيث كون رؤية تحليلية ونقدية حول العالم الإسلامي عن طريق التجريب والاحتكاك المباشر مع الواقع من خلال شعرائه ومقالاته الكثيرة وشبكة علاقاته وتواصلاته الواسعة؛ لذلك كان الأفغاني أكثر تقدمية من تلاميذه التابعين له مثل محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، حيث ارتبط فكره بواقع المجتمع والدولة في تركيا وإيران ومصر والعراق والهند وأفغانستان وغيرها، وقد ساعده على ذلك أن هذه البيئات كانت تمثل حواضر متقدمة في إرثها التاريخي والفكري والحضاري على مستوى العالم الإسلامي حيث كانت مفتوحة على بعضها البعض. ولقد كان لرؤيته موقف واضح من الغرب حيث كان يحذر من مخالطة الغرب فضلًا عن الأخذ عنهم والتفاعل معهم. أما القضايا الفكرية في رؤيته فكانت تبتعد من الثنائيات الجدلية وتهتم بالموضوعات ذات الصبغة الكلية، وقد شهدت هذه المرحلة تواصل بين النخب والجماعات الفكرية والدينية.

- صادق العباد: جمال الدين الأفغاني ودوره في إيران:

لقد قدم الأفغاني مشروعًا إصلاحيًا يغطي خمسة محاور وهي محاربة الاستعمار في البلدان الإسلامية ومحاربة الاستبداد السياسي للحاكم وإعادة الوعي للمسلم وإصلاح الفكر الإسلامي والدعوة إلى وحدة المسلمين. ولما كانت الدول الإسلامية تحت حكم سلاطين طغاة لذلك سعى الأفغاني إلى كشف الوجه

الحقيقي للاستبداد الداخلي والتدخل الأجنبي. بالنسبة للتدخل الأجنبي فقد زار الأفغاني إيران مرتين وفي المرة الثانية كانت بريطانيا قد حصلت على امتياز توزيع التبغ في إيران فعبأ الجماهير الإيرانية ضد الاحتلال الإنجليزي وضد السلطان نفسه مما أدى إلى تعاون بريطانيا مع الشاه لطرده إلى العراق، ومع ذلك فقد استطاع الأفغاني التأثير على الميرزا حسن الشيرازي وانتهى الأمر بإصدار فتوى تحريم التبغ وإلغاء المصالح البريطانية. بالنسبة للاستبداد الداخلي فقد كان للأفغاني دور فعال في قيام الحركة الدستورية حيث أقنع الشاه ناصر الدين بإرسال طلاب إيرانيين للدراسة بأوروبا، ومراسلاته مع علماء الدين لتحفيزهم ضد الشاه قد انتهت باغتياله عام ١٣١٣هـ/ ١٨٩٦م، وكذلك تأسيسه للأحزاب والجمعيات السرية، وهنا يبرز الدور الإستراتيجي للأفغاني في الثورة الإسلامية حيث تشير أدبياتها إلى مقالات الأفغاني كمصلح وقائد للحركة الإسلامية. بالنسبة لمعرفته للفارسية فقد كان يجيدها بجانب العربية وله عدة مقالات بها. ولقد تناول سيرته وأفكاره العديد من مفكري وقادة الحركة الإسلامية في إيران مثل علي شريعتي والشهيد مرتضى مطهري وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني والسيد محمد محيط طبطبائي وحميد عنايت والسيد هادي خسرو شاهي وعلي أصغر حلبي وعلي أصغر هاج سيد جوادي.

- مصطفى منجود: الأبعاد السياسية لمفهوم العدل في فكر الأفغاني:

الأفغاني من المفكرين الذين جمعوا بين الفكر والحركة لإصلاح الجسد المسلم وإنهاضه، وكان العدل بوجهيه الداخلي والخارجي الباب الرئيسي الذي دخل

الأفغاني منه لتأسيس قواعد النهوض الإسلامي حيث بين أن ظلم المسلمين لأنفسهم هو سبب أزمتهم في كل أبعادها وأن ظلم غيرهم لهم هو سبب هزيمتهم بفعل أزمتهم، وهكذا يكون أول من أشار إلى فكرة القابلية للاستعمار. فيما يتعلق بالخطوط المنهاجية العامة لتناوله لمفهوم العدل فأهمها غزارته المعرفية المتعددة الروافد، وتنوع ممارساته وأسفاره الكثيرة وعمق تحليله ودقته في كثير من الأحيان وميله إلى المعارف النظرية واطلاعه على التاريخ الإنساني والأفق الرحب في الاقتراب من المفاهيم ورد المفاهيم والقضايا المعرفية إلى حقائق الإسلام ورؤيته التجديدية الوسطية التي تبتعد عن التقليد والجمود. بالنسبة لتعريفه لمفهوم العدل ودلالاته كمفهوم سياسي في فكره فكان ينطلق من حقيقتين؛ الأولى أن القرآن والسنة يعدان العدل مفهومًا وقيمة ومنهج ومقصد وتنظيم وحكم وسياسة، والثاني أن التراث الإسلامي يؤكد على العدل وينفي نقيضه، ومن هنا نجد أن العدل في فكر الأفغاني حقيقة حضارية شاملة تجسد المضمون الحضاري للتشريع الإسلامي وجعله الرابطة الدينية الإسلامية مع النهي عن عدم استبعاده في العلاقات بين المسلمين، والعدل هو أن يعطى كل ذي حق حقه ويرى أن المصادر الأربعة لإلزام الإنسان بالعدل هي المدافعة الشخصية وشرف النفس والسلطة السياسية والاعتقاد بالألوهية، والعدل لا ينفصل عن حقيقة القضاء والقدر عند الأفغاني، ثم إن العدل يمتد لنفي نقيضه، وهو الظلم. بالنسبة لموقف العدل في رؤية الأفغاني للسياسة وأقسامها فالأفغاني لم يبعد السياسة عن الإصلاح والسعادة في الدنيا والآخرة، وهو يربط كذلك بين

أصل السياسة وبين أصل وجود العمران السياسي الذي هو فطرة الاجتماع الإنساني.

ولقد عرض الأفغاني أقساما متعددة للسياسة منها سياسة القرآن وتقوم على تدبير الممالك والسياسة القويمة وعمادها قواعد العدل والسياسة على نهج الخلفاء الراشدين وسياسة العلم وسياسة الجهل. كما يرى الأفغاني أن العدل هو الميزان الحقيقي للتفرقة بين نمطين من أنماط ممارسة السياسة هما الحكومة الجمهورية والحكومة الاستبدادية حيث قسم الحكومة الاستبدادية إلى الحكومة القاسية والحكومة الظالمة والحكومة الجاهلية. ويتضح من هذا التقسيم أن الأفغاني كان يعتمد على أطر مرجعية ذات مصداقية؛ ولذلك تمكن من ضبط مفهوم السياسة. بالنسبة للعدل بين القيم السياسية وبين مضاداتها في فكر الأفغاني فإننا نجد أنه يبني على الدين ثلاث عقائد هي أن الإنسان أشرف المخلوقات وأن كل دين هو أشرف الملل عند معتنقيه وأن هذه الحياة هي مرحلة يسعى فيها الإنسان لتحصيل كمال لحياة آخرة وأن جوهر هذه العقائد هو العدل، ويرى أن التوحيد هو القيمة الأساسية للتماسك السياسي والحضاري للمسلمين، ومع ذلك فهي عرضة لما يشوهها ويحرفها، ويرى أن السعادة هي أساس المجتمع السياسي وفضيلته الأولى، وهو لا يرى وجودًا للسعادة بدون اتباع أصول العدل. ولقد رأى الأفغاني القيم باعتبارها فضائل سامية وأن مضاداتها رذائل وضيعة ويرى أن مجموع الفضائل هو العدل في جميع الأعمال، أما ربطه بين القوة والعدل فيرى أنه لا خير في العادل الضعيف كما أن لا خير في القوي الظالم، أما مصادر التوحيد

عنده فهي الدين بعقائده الثلاثة وبقوامه التوحيدي ومقاصده العادلة وعقيدة القضاء والقدر، والتعصب الذي يدفع إلى الوحدة والأخذ بأسباب العلم وفهم سنن الله والأخذ بأسباب العمران.

أما مصادر الضعف عنده فهي التعصب الأعمى وسيطرة الجهل والخروج عن سنن الله والتثاقل عن وسائط العمران والركون إلى مصادر واهية واستشراء الفساد واتباع الشهوات. بالنسبة لمسئولية عناصر الرابطة السياسية في إقامة العدل أو تبديده فهو يرى أن العلاقة بين هذه العناصر تقوم على قاعدة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" وهنا يعظم دور الحكام المنصفين الذين يربطون بين القوة والعدل. ويرى أن خلع السلطة الفاسدة ضرورة شرعية وسياسية، أما علماء الأمة فيرى أن قوة الأمة مربوطة بقوتهم وضعفها مربوط بضعفهم فدورهم يتمثل في إيقاظ الهمم وقيادة جماهير المسلمين لخلع الظلمة. أما جمهور المسلمين فيرى أنه قد استشرى بينهم داء قبول الاستبداد والرضا بالاستعباد والرق وقبول التدليس في الدين وشرائعه.

٦- وقائع الندوة العلمية المقامة في عمان ٨ – ١٠ شعبان ١٤٢٣/ ١٥ – ١٧ أكتوبر ٢٠٠٣ بعنوان " حركة الإصلاح في العصر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي نموذجا " تحرير: زكي على العوضي: ١٤٢٥/ ٢٠٠٤. ٤١٦ صفحة

- **سعد زغلول الكواكبي: جوانب من السيرة الذاتية للكواكبي:**

إن التاريخ الصحيح لمولد الكواكبي هي ٢٣ شوال ١٢١٧ ووفاته كانت في ربيع الأول ١٣٢٠هـ، أما نسب الأسرة فهو ينتسب إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - حيث جد العائلة سافر إلى خراسان هاربا من ظلم الأمويين، وكان أحد الأجداد عالما بالفلك فسمي بالكواكبي، وهو لقب العائلة حتى الآن، ولد عبد الرحمن لأبيه أحمد الذي كان مفتي حلب ومدرس الجامع الأموي، وأمه جدها أبو بكر النقيب نقيب أشراف حلب وإنطاكية، وعندما توفت أمه تولت خالته تربيته فتعلم الفارسية والتركية ثم تعلم بالمدرسة الكواكبية في حلب ثم قام بتحرير جريدة، وهو في الحادية والعشرين ثم أنشأ جريدة الشهاب ثم أغلقت فأنشأ جريدة اعتدال وأغلقت وبدأ يفكر في خلافة عربية تكون في مكة واتهم وحبس وحكم عليه بالإعدام ثم خرج من السجن وحكم عليه بالإعدام ولكنه رد المحكمة وأثبت أنها تلقت رشوة من والي حلب فبرئت ساحته، ثم وقعت بينه وبين السلطان عبد الحميد مصادمات أدت إلى عزلته في حلب، وكتب أم القرى وطبائع الاستبداد اللذان كان يعاقب من يحوزهما بالجريمة وأحيانا بالإعدام، وكانت هناك كتب أخرى ضاعت بالمصادرة مثل صحائف قريش والعظمة لله

وكتاب الإنسان وأحسن ما كان في أسباب العمران كما أن له عددا من المقالات، وبعد أن ضاقت عليه المعيشة في حلب هرب إلى مصر حيث كان زميلا للخديوي إسماعيل ومنها ساح في الجزيرة العربية ورحل إلى الصين وأفريقيا ثم عاد إلى القاهرة حيث مات في ٦ ربيع الأول ١٣٢٠ / ١٣ حزيران ١٩٠٢، أما مواقفه من القضايا الكبرى فقد حارب ظلم الولاة للعمال والفلاحين في جريدته التي أصدرها وتنفيذه العديد من المشاريع النافعة في حلب وطرح أفكار مثل فكرة خلافة عربية قرشية وفصل السلطتين الدينية والسياسية وأن الدولة لا تتدخل في الأمور الدينية، أما مذهبه فكان حنفيا وتحدث أيضا عن اشتراكية الإسلام، كما أنه لم يشترك في أي جمعية عالمية من أمثال الماسونية وغيرها وأنه أصدر جريدة ثالثة هي جريدة العرب وكانت تصدر من الزقازيق ولكنها عطلت أيضا.

- د. عبد العزيز التويجري: رؤية الإيسيسكو إلى إصلاح الأمة في العصر الحديث:

شهد العالم الإسلامي أربع حركات إصلاح في العصر الحديث هي الوهابية في الجزيرة والشوكانية في اليمن والزيدية في اليمن والجبرتية في مصر وكلها في القرن الثامن عشر وكانت تهدف إلى تصحيح العقيدة وإحياء الاجتهاد وبعث اللغة والنهوض بالأمة، ثم كان التيار الإصلاحي الحديث الذي انطلق على يد الأفغاني والذي انطلق من مبادئ الإسلام وثوابت التراث العربي الإسلامي وكل ما أبدعه العقل الإنساني، وكان الكواكبي من تلامذة هذا التيار، وقد كان

يسعى لتحقيق هدفين؛ الأول إصلاح المجتمع، والثاني تطهير الإسلام من البدع والخرافات، أما اتجاهات الإصلاح في هذا التيار فكانت الإصلاح السياسي الذي يهدف إلى تحرير البلاد والإصلاح الديني الذي يهدف إلى العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح والإصلاح الاجتماعي لخدمة الأهداف الاجتماعية، وكل هذه الاتجاهات كانت إسلامية في جوهرها، وفي كتابه أم القرى يعتبر أول من وضع تصورا نظريا جامعا للتضامن الإسلامي في العصر الحديث حيث تناول فيه أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي، وهو بذلك قدم فكرة المؤتمر الإسلامي، ورغم حيوية هذه الأفكار إلا أننا يجب أن نضع في الحسبان أمورا هامة وهي أن العالم الإسلامي قد تعرض لاختبارات شاقة وأن حركات الإصلاح حوربت في مناطق شتى من العالم بأساليب عديدة وتوصلت في النهاية جميعا إلى قواعد ثابتة تتمثل في ضرورة الإصلاح الشامل والتغيير والتجديد والتحديث.

- زكي ميلاد: الفكر الإصلاحي عند عبد الرحمن الكواكبي:

تبلورت تجربة الكواكبي الإصلاحية عن طريق احتكاكه المباشر مع المجتمع والسلطة حيث اشتغل في الصحافة والمحاماة والتجارة، فالسلطة لم تكن تتحمل النقد والرأي المخالف للصحافة ما اضطره إلى تولي مناصب رسمية في الدولة، لكنه لم يستطع التكيف في نظم الدولة المستبدة، ثم كانت المرحلة الثانية حيث انتقل إلى القاهرة سرا والتي انضم فيها إلى نخبة من الإصلاحيين حيث نشر كتابه طبائع الاستبداد في صحيفة المؤيد وكتاب أم القرى في صحيفة المنار، ثم جاءت المرحلة الثالثة وتمثلت في رحلاته إلى أفريقيا والهند وإندونيسيا وسواحل

الصين، وهنا برز تأثر الكواكبي بالأفغاني؛ ولذلك فإن أفكاره لم تلق انتشارا شائعا مثل أفكار الأفغاني وعبده مع أنه يمثل حالة وسيطة بين الأفغاني وعبده، بالنسبة لفكره في كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد فقد وصف سبب انحطاط الأمة ودواء ذلك، فأصل الداء هو الاستبداد السياسي وأن الدواء بالشورى الدستورية ولقد تأثر في كتابه هذا بكتاب الكاتب الإيطالي فيتوريو ألفيري "في الاستبداد" ويصور في كتابه طبائع الاستبداد العلاقة بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، لقد تأثر النائيني الكاتب الإيراني بكتاب الكواكبي حيث نقل أفكاره ومصطلحاته وألفاظه في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة الذي جاء تنظيرا فقهيا للحركة الدستورية في إيران في مطلع القرن العشرين (١٩٠٥ – ١٩١١) بالنسبة لكتاب أم القرى فقد قدم الكواكبي تحليلا شاملا وبمنهجية تستوعب تعدد البيئات والقوميات واللغات وتنوع المجتمعات والثقافات وصياغة برنامج مشترك للنهضة والتمدن وكشف عن أن مشكلة الأمة هي الفتور العام الذي يرجع إلى أسباب دينية وسياسية وأخلاقية وحلها أن يجتمع أهل الحل والعقد من كل طوائف ومذاهب الأمة ليتوصلوا إلى برنامج عام عناصره هي أن المسلمين في حالة فتور عام ويجب تداركه سريعا، وهو ناتج عن تهاون الحكام ثم العلماء ثم الأمراء، وذلك راجع إلى الجهل بالدين والدواء هو عن طريق تنوير الأفكار بالتعليم وإيجاد شوق للترقي في رأس الناشئة ووسيلة ذلك عقد الجمعيات التعليمية القانونية يقوم عليها حكام الأمة ونجباؤها.

-د. أحمد فهد الشوابكة: رؤية الكواكبي للإصلاح السياسي ونظرته للخلافة العثمانية والتقاؤه أو تقاطعه مع بعض معاصريه:

بدأ الضعف يدب في جسم الدولة الإسلامية مع بداية القرن الثامن عشر واستمر طوال التاسع عشر حتى بدايات القرن العشرين مما أدى إلى ظهور اتجاهات تنادي بالعودة إلى الأصول الإسلامية أو الاقتباس من الغرب أو الدمج بين الأصول والاقتباس من الغرب، والكواكبي واحد ممن نادوا بالإصلاح ولكنه شغل نفسه بالأساليب الداخلية دون الخارجية حيث يرى أن أشد أنواع الاستبداد هو الاستبداد السياسي، وقدم برنامجا يقوم على تأسيس حكومة تضمن حرية الفرد وتحقيق سعادته، ثم حمل العثمانيين مسئولية وقوع بلاد المسلمين تحت قبضة الأجانب، متجاهلا إنجازاتهم خلال ستة قرون وشكك في شرعية الخلافة العثمانية، وقد تلقت بريطانيا هذه الفكرة وعملت على نشرها ودعت إلى قيام خلافة عربية، وقد ناقش رشيد رضا شرعية الخلافة العثمانية وأقر بها، وكذلك فند شكيب أرسلان حصر الخلافة في قريش وبين أنها تكون في الأكفأ، ومن الممكن أن نرى الكواكبي يرى أن الوحدة يجب أن تقوم على أساس الوطنية وليس الدين.

- د. أسعد السمرائي: الدين والإصلاح في فكر عبد الرحمن الكواكبي:

لقد شهد الربع الأخير من القرن العشرين يقظة إسلامية جعلت أمريكا تعتبر الإسلام هو السد المنيع الذي يقف في وجه عولمتها ومن هنا تبرز أهمية الإصلاح الديني. إن الفترة التي عاش فيها الكواكبي شهدت أشد مراحل الضعف للأمة

الإسلامية حيث لم يبق إلا النادر من الدول التي لم تقع تحت الاحتلال الأوروبي؛ ولذلك وجه الكواكبي همته لمعرفة حال البلاد الإسلامية التي يسعى إلى إصلاحها، وأدرك الكواكبي بعد رحلاته العديدة أن الإسلام العظيم وقع ضحية تقصير عظيم من أهل السلطان والعلم، ويلجأ الكواكبي إلى الدين باعتباره فطرة في الإنسان وأن ما يعتقده الإنسان هو الذي يحدد فساد وصلاح الأشياء والأفعال، والدين الصحيح هو القائم على التوحيد، ومن هنا يخشى المستبدون من العلم القائم على التوحيد، ويرى الكواكبي أن فتور الأمة ناتج عن عقيدة الجبرية والقدرية، وذلك بسبب ضعف التشاور وتبادل الرؤى والخبرات وتجنب الخوض في الأمور العمومية، أما المتاجرون بالدين فقد شغلوا الناس في التمذهب الجزئيات والعيش في غفلة وألبسوا الاستبداد رداء الدين، أما الإصلاح في فكر الكواكبي الديني فهو يتم من خلال التأكيد على أن الإسلام دين السماحة والرحمة للعالمين كافة وأن الإصلاح لا بد أن يتم من خلال العمل المؤسسي المنظم مع توزيع العمل على كافة أفراد المجتمع وأن كل ذلك يحتاج إلى علم قائم على الإيمان مع التركيز على الوحدة الوطنية والعيش الكريم بين المسلمين وغيرهم مع مراعاة أن الإصلاح الديني لا ينفصل عن السياسي.

- د. محمد جمال طحان: الإصلاحات الدينية والسياسية والوطنية في فكر الكواكبي:

يعتبر فكر الكواكبي محصلة اطلاع الإصلاحيين العرب على الفكر الغربي بمزجه بالتراث العربي الإسلامي حيث كانت لصراعاته مع الحكام المستبدين

والمنافقين أثرها في فكره أيضا، فالاستبداد يستغل ما للدين من إجلال في القلوب ليبرر به استبداده حيث يحول الناس إلى مستبدين صغار يدعمون بقاءه، أرجع ذلك إلى سيادة عقيدة الجبر والزهد والكسل وانعدام التنظيمات وفقدان الاجتماعات والمفاوضات، ويرى الكواكبي أن العلماء المتجمدين هم الجسر الذي يعبر عليه الاستبداد، حيث يمتلك العلماء الفكر ويمتلك السلطان القوة، فالاستبداد الديني ما هو إلا استلاب فكري نفسي فهو لا يمت بصلة للدين الصحيح وإنما يعكس دينا معوجا حيث لجأ إلى إفساد الأخلاق الدينية، وهنا يكون دور رجال الدين تحويل نصوص الدين الصحيحة إلى مجموعة من التفسيرات والأحكام لا روح فيها، وبالتالي لا يجد العامة أمامهم سوى هذه التفسيرات والأحكام. إن الخروج من هذا المأزق يتمثل في العودة إلى المنهج المنبثق من القرآن وصحيح السنة وكل ذلك يؤدي إلى تفعيل قيم العدل والحرية ولا يتم ذلك إلا من خلال الشورى والتي يقوم بها أهل الذكر وأهل الحل والعقد من هداة هذه الأمة وقادتها؛ ولأن ذلك يحتاج إلى التعاون من خلال تكوين روابط تتكون بشكل طبيعي أولها الرابطة القومية التي تنمو في ظلها حرية الاستقلال وبعدها تأتي الرابطة الإسلامية التي يجب أن تسعى إلى إحياء الخلافة العربية وأن هذه الرابطة تقوي الانتماء القومي أيضا، ولو نظرنا لمنطلقات الإسلام في المجال السياسي نجد أن الإسلام حدد وظائف الحاكم وحكومته، وهنا يرى الكواكبي أن الحل السياسي يتمثل في الدعوة إلى حكومة دنيوية تكون الشريعة الإسلامية إطارها العام فقط، ويدعو الكواكبي إلى تكوين وحدة عربية

في إطار اتحاد إسلامي حيث عد الوحدة الإسلامية والعروبة صنوين بحيث لا يكون أحدهما بديلا عن الآخر.

-د. مصطفى عبد الرحمن العساف: السمات التاريخية للعالم وواقع الأمة العربية الإسلامية وانعكاساتها على شخصية الكواكبي ورؤيته الإصلاحية:

تميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالتوسع الأوروبي الاستعماري، وبالتالي ظهرت حركة يقظة فكرية عربية أدت إلى ظهور الفكر القومي وتشكلت الدولة القومية وانهزمت الخلافة العثمانية أمام روسيا، في هذه الفترة ظهر دور الكواكبي المصلح الذي وضع علاجا لأمراض الأمة مرجعا جميع أسبابها إلى الاستبداد والتي تم التخلص منها بواسطة القومية القائمة على الديموقراطية في ضوء الرابطة الإسلامية، وهذا واضح في كتابه أم القرى حيث وزع اختصاصات الأمة على كل قومية؛ فمثلا الشئون الخارجية للعثمانيين ومراقبة ضغط الحياة المدنية التنظيمية للمصريين وهكذا.

- د. محمد قجة: الإصلاح الاجتماعي والتربوي عند الكواكبي:

شهد القرن التاسع عشر أضعف مراحل الأمة الإسلامية مما أدى إلى ظهور يقظة فكرية أخذت شكل تيارات ثلاثة؛ الأول دعا إلى الإصلاح داخل إطار الدولة العثمانية، والثاني دعا إلى إعطاء العرب حكما ذاتيا، والثالث دعا إلى الانفتاح على الغرب. أما فكر الكواكبي فقد ركز على ضرورة التخلص من الاستبداد مع التفريق بين العقيدة والاجتهادات ووضع العقل في منزلته مع ربط العلم بالعمل. فيما يتعلق بالإصلاح الاجتماعي والتربوي فقد خصص في كتابه

طبائع الاستبداد فصلين تحت عنوان الاستبداد والخلافة والاستبداد والتربية فهو يرى أن الاستبداد يجعل الفرد حاقدا على قومه لأنهم عون لبلاد الاستبداد عليه وأن الاستبداد يسلب الراحة الفكرية حيث يقلب الحقائق حتى يمكن للقياصرة والملوك من التلاعب بالأديان تأييدا لاستبدادهم، وهو يعلم الناس النفاق والخوف والاستكانة، ويرى الكواكبي أن إصلاح الأخلاق يتم من خلال وجوب التمسك بالدين والعزم القوي وإطلاق زمام العقول ليملك الإنسان إرادته ويقرر عمله، أما الأسباب الأخلاقية للفتور فقد حددها الكواكبي في الاستغراق في الجهل والارتياح إليه واستيلاء اليأس وفقد التناصح وانحلال الرابطة الدينية وإهمال طلب الحقوق العامة وتفضيل الارتزاق بالجندية والخدمة العامة على الصنائع ومعاداة العلوم العالية ارتياحا للجهالة والسفالة، أما أسباب الفتور عند المرأة فمنها ترك النساء جاهلات لأن ذلك يجعلهن أجسر على الفجور فيؤثر على علاقتها بأولادها وزوجها، أما الناشئة المتفرنجة فيمكن تقويمها بالنبل والجهد والعمل وتعميق العاطفة الدينية والوطنية، وأما في المجال الاقتصادي فالفقر هو قائد كل شر ورائد كل نحس وسبب ذلك فقد الاجتماعات والمفاوضات والعمل من أجل الجماعة، وفي ميدان التعليم يرى أن التربية هي ضالة الأمم وفقدها هو المصيبة العظمى، وبالتالي فالتعليم السليم له الدور المحوري في القضاء على الاستبداد، أما برنامج الكواكبي للقضاء على الاستبداد فيتم من خلال فرض المساواة والحرية والعدالة والشورى الدستورية.

-محمد عبد الجبار: عبد الرحمن الكواكبي ! مصلح إسلامي أم داعية قومي عروبي علماني؟

يحاول بعض الكتاب إدخال الكواكبي ضمن المنظرين للاشتراكية العربية بشكلها العلماني؛ فمثلا محمد جابر الأنصاري يلخص أهم مبادئ فكر الكواكبي على أنها بعث القومية العربية والدعوة للحرية والتحرر من الاستبداد. لقد قطع الكواكبي صلة فكره بالفكر الفقهي الاستبدادي الذي قام على ثلاث ركائز هي تقليص مساحة البيعة اللازمة لتحقيق الشرعية وتسويغ ولاية العهد بدون العودة إلى الأمة وتسويغ إمارة التسلط والاستيلاء العسكري على الحكم، وقد توهم البعض أن قطيعة الكواكبي هي قطيعة بينه وبين الإسلام، ولكن هذه القطيعة هي دعوة للعودة للنبع الصافي للإسلام؛ حيث دعا إلى تحديد مساحة ولاية الخليفة ومساحة ولاية الأمة. إن المتتبع لفكر الكواكبي يجد وضوح هويته الإسلامية حيث رفض ربط الاستبداد بالإسلام؛ فالقيم القرآنية تعمل على إماتة الاستبداد وإحياء العدل لكن اللوم يقع على المسلمين؛ لذلك فقد طرح مشروعا لمقاومة الاستبداد قائما على ثلاثة عناصر هي إن الشعور بالاستبداد يستلزم السعي للحصول على الحرية وأن ذلك يتم بالتدرج السلمي مع تهيئة بديل للاستبداد.

-د. سهيلة الريماوي: خصائص واقع العالم وواقع الأمة في القرن التاسع عشر وانعكاساتها على شخصية الكواكبي ورؤيته الإصلاحية ومدى تأثير ذلك بظروف العالم آنذاك:

لقد شهد القرن التاسع عشر تفاعلات بين حركة اليقظة العربية وحركة الرأسمالية الأوروبية الناشئة وحركة محاولة إصلاح الدولة العثمانية، وقد نتج عن ذلك انتشار أفكار جديدة سادت الوطن العربي ذات صبغة تحررية ثورية ساعد على ذلك انتشار المطابع والصحف وانتشار التعليم مما أدى إلى ظهور إصلاحيين في أماكن متنوعة من العالم الإسلامي ومنهم الكواكبي الذي بلور أفكاره في كتابيه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد وأم القرى حيث نهج فيهما نهجا تحليليا مقارنا، وفي طبائع الاستبداد استخدم أسلوب الاستنتاج، وفي أم القرى استخدم أسلوب الحوار وكانت مقاصده فيها وصف الحالة الحاضرة وبيان أن سبب الخلل هو الجهل الشامل وإنذار الأمة بسوء العاقبة وتوجيه اللوم والتبعة على الأمراء والعلماء والعامة، أما مفاهيمه فهي مستمدة من الإسلام الصافي، وهو يرى أنه لا يوجد إنسان بلا دين، لكن هذا الدين قد يكون صحيحا أو فاسدا، وقد توصل إلى أن الدين الذي عليه المسلمون في وقته ليس هو الإسلام لأن الإسلام تأكيد شامل قاطع للمدلول التحرري للإنسان مع رفضه لمبدأ الجبرية، ويهاجم مفهوم الزهد وتحديد مفهوم "وأولي الأمر منكم" و"وجاهدوا في سبيل الله" وليس في سبيل السلطان؛ ولذلك حارب الكواكبي فكرة قفل باب الاجتهاد، أما حديثه عن الأمة فهو يربطها بالإسلام بصرف النظر عن اختلاف القوميات التي تضمها مع بروز القومية العربية ببعض الخصائص التي لم تتوفر في غيرها من القوميات الإسلامية، ويرى أن هناك ثلاث دوائر ينتمي إليها الفرد وتتدرج أهميتها من حيث الترتيب وهي الدائرة الدينية والدائرة القومية والدائرة

الرعوية (الشعب). أما تعرضه للمفاهيم السياسية فيرى أن علـم الـسياسة هـو إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، ونقيض ذلك هو الاسـتبداد الـذي لا يندفع إلا إذا كان المنفذون مسئولين أمام المشرعين والمـشرعون مـسئولون أمـام الأمة وتستطيع محاسبتهم. لقد ذكر الكواكبي مجموعة من الأسباب التي أدت إلى فتور الأمة وأهمها حصر الاهتمام السياسي بالجبايـة والجنديـة وتفـرق الأمـة إلى عصبيات وأحزاب وقيام الأمراء بإبعاد النـبلاء وتقريـب المتملقـين وفقـد قـوة الرأي العام بالحجر والتفريق.

- د. جمعة شيخة: الكواكبي والمغرب العربي: تأثرا وتأثيرا: المدرسـة التونـسية نموذجا:

لقد حاول الإصلاحيون الاستفادة من نقاء القيم والتراث الإسلامي في توجيه النهضة الحديثـة التـي تحـاول الاسـتفادة مـن التحـديث الغـربي وكـل هـؤلاء الإصلاحيين يتفقون على أن حال الأمة الإسلامية هي حالة فردية، ولقد استفاد الإصلاحيون المغاربة من فكر الإصلاحيين الشرقيين من أمثال الكواكبي، وممن استفاد من الكواكبي خير الدين التونسي الذي قدم وصفا شاملا لأمراض الأمة والذي أخذها الكواكبي وقدم لها شرحا وافيا في كتابيه، ومن هذه القضايا قضية الحكم التي بناها التونسي على مبدأ أن العدل أساس العمران وأن الظلـم مـؤذن بخرابه وأن ضمان العدل لا يتم إلا بحكم قائم عـلى التنظـيمات الـسياسية التـي يشارك فيها أهل الحل والعقد في نطاق الشريعة الإسلامية، وأن الاستبداد يجب أن يقاوم باللين والتدرج، ومن هذه القضايا قضية العلماء حيث يكـون دورهـم

تحاشي المغالاة والتزمت في القيام بالفروض الدينية، ويقومون بتقوية الإيمان بترك العقائد الدخيلة، ومن هذه القضايا قضية التعليم التي رأى فيها ضرورة الأخذ عن غير المسلمين الأشياء النافعة ونفي الدعوة القائمة على طرح ما لدى الآخرين، والعلم عنده علم نظري وعلم عملي وعلم سلوكي تربوي. لقد تأثر التونسي بفكر الثعالبي الذي التقى به في مصر عام ١٣٢٠ / ١٩٠٢ في نقد العلماء وأهل الطرق في وضع أسس المجتمع المدني.

- د. بسام البطوش: الخطاب الاجتماعي في فكر الكواكبي:

لقد تضمنت أفكار الكواكبي الإصلاحية البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم والتي دارت حول الدعوة إلى الحرية ومقاومة الاستبداد والدعوة إلى العودة إلى الدين الصحيح والدعوة إلى الإفادة من علوم الغرب ورفض التفرنج، كذلك بين الكواكبي أثر الاستبداد على الأخلاق والآفات الاجتماعية حيث يعتبره مدمرا للأخلاق ومؤديا إلى الآفات الاجتماعية ويرى أن الإصلاح الأخلاقي يجب أن يعتمد على مبادئ التوحيد وتنوير العقول وتعزيز الإرادة الإنسانية والتعليم والتربية. أما بالنسبة لقضية المرأة فالكواكبي يضع في اعتباره الكفاءة ليس من جانب الرجل فقط ولكن من جانب المرأة أيضا مع دفاعه عن الحجاب الشرعي وضرورته. بالنسبة لتحقيق العدالة الاجتماعية فقد وضع خير الدين تحليلا لظاهرة الفقر باعتباره قائد كل شر وأخذ الكواكبي هذا التحليل واعتبر أن فكرة الاشتراك العمومي المنظم هو الحل لهذه المشكلة من خلال فرض الزكاة ونقد الحكومات التي تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها

للأغنياء وتحابي بها المسرفين والسفهاء، كما أن الشريعة الإسلامية جعلت الأرض ملكا لله وأن الفرد مجرد مستفيد منها.

- د. مصطفى منجود: بين الاستبداد والأمن في الفكر السياسي للكواكبي:

لقد ربط القرآن بين عدم إلباس الإيمان بظلم وبين الأمن (الأنعام: ٨٢) ثم جاء الحديث القدسي بتحريم الظلم، وهنا يحذر الإسلام من الشرك باعتباره ظلما عظيما. لذلك قاوم الكواكبي الظلم حيث كانت فطرته تقاومه والذي لخصه في الاستبداد والذي بين علاقته بالأمن حيث ربط بين الأمن ومعانيه المتعددة من خلال مدخل القيم والذي حلل مفهوم الأمن على مستوى المبدأ ومستوى الأسلوب ومستوى التنظيم ومستوى الحركة، وقد اتضح أن الكواكبي يعد نموذجا للمفكر الحركي، ومن هنا فعندما رسم العلاقة بين الاستبداد والأمن فلم تكن علاقة أحادية وإنما كانت أحيانا سلبية وأحيانا إيجابية وأحيانا وسطية. لقد استخدم الكواكبي مداخل متعددة لتحديد مفهوم الاستبداد مثل مدخل المرادفات والمقابلات ومدخل النظر للاستبداد باعتباره صفة للحكومة مطلقة العنان ومدخل اختلاف الباحثين وأنظارهم للاستبداد داء ورؤاهم للدواء المخلص منه، ومن هذه المداخل يرى الاستبداد استعلاء واستطالة بين طرفي الوجود السياسي، وتفرد وانفراد بعوائد الحكم، وينشأ ابتداء باسترهاب الناس ويقسم الناس بين غاصب معتد وبشر متخاذلين، ويعلوه المصلحة الخاصة بالمستبد بأي وسيلة. أما مفهوم الأمن فلم يقدمه بطريقة استقرائية وإنما استخدم

مداخل تحتاج إلى استنباط وهي مدخل عرض المرادفات والمقابلات ومدخل المشتقات ومدخل المضادات ومدخل المعاني والدلالات.

من كل هذا توصل الكواكبي إلى أن الأمن هو عدم الخوف، وينظم علاقة الحاكم بالمحكوم والعكس تنظيما قائما على الحرية، ويؤسس الكواكبي الأمن على قواعد خمس هي قيادة مسئولة ورعية واعية وقوة تحمي القيادة والرعية وعدل يطمئن في جنباته القائد والرعية وعقيدة مستقيمة تظل الوجود السياسي معها. أما ربط الكواكبي الاستبداد بالسياسة فيرى أن السياسة علم يدرس إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، بينما الاستبداد هو تصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى. وبهذا يكون هناك علمان للسياسة؛ علم السياسة الحرة العادلة وعلم السياسة المستبدة. أما الربط بين الأمن والاستبداد، فقد ربط الأفغاني بين القوة والعدل وربط محمد عبده بين العدل والاستبداد، أما الكواكبي فلم يربط بين المستبد والعادل، فإما نسق عادل يوفر الأمن أو نسق مستبد يوفر الخوف، وقد انطلق في ذلك من أن القرآن يدعو إلى إماتة الاستبداد وإحياء العدل وأن المستبد معاد للحق والحرية وقاتل لهما، وأن الحكومة العادلة ترعى مصالح الرعية، بينما الحكومة المستبدة تقتلع مصالح الرعية لتحقيق مصلحتها. إن المستبد لا يهتم بالأخلاق وإنما يهتم بالمال؛ ولذلك شجع نشر مصطلح المستبد العادل لاستحالة الجمع بين النقيضين وهما العدل والاستبداد. بالنسبة لدور الاستبداد في تبديد الأمن فيرى الكواكبي أنه كلما ازداد الاستبداد وازداد خوف المستبد من رعيته؛ وكلما ازداد المستبد ظلما استفحل شعور أعوانه

بالأمن، ويتمكن من ذلك من خلال نشر مفاسد الأخلاق ومضادات القيم وموبقاتها من الآثام والرذائل. هذه السياسة المستبدة لا يمكن أن تحقق الأمن والذي لا يتحقق إلا بتقويض أركان الاستبداد عن طريق نشر التوحيد بالأمة ورفع الجهل ونصر الرعية ليكون الحاكم خادما لها، وليست هي خادمة له، والوعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتفعيل دور العلماء والاستعداد للتضحية لإقصاء المستبد وضبط ممارساته حتى لا يعود مستبدا من جديد، وذلك مرتبط بأن تشعر الأمة كلها بآلام الاستبداد.

-د. محمد علي الأحمد: الإصلاح السياسي والوطني في جهود الكواكبي (محور إصلاح الدولة العثمانية):

لقد عاش الكواكبي في عصر كانت فيه الدولة العثمانية في مراحل تأخرها حيث شن الاستعمار الأوروبي عليها حملات عسكرية متعددة مع إثارة فكرة الطائفية والقومية للعمل ضد الدولة، وقد ساد الدولة العثمانية اتجاهان؛ الأول علماني ماسوني يطالب بالسير على النظام الجمهوري والثاني إسلامي إصلاحي ضم السلفيين والتوفيقيين والقوميين العرب ومنهم الكواكبي ورشيد رضا، والبعض ينسب الكواكبي إلى الشيعة الجعفرية والبعض ينسبه إلى آل البيت، ولقد شهدت الدولة العثمانية محاولات التغريبيين الأتراك تحويل الدولة إلى نظام جمهوري وليس إسلامي، ولكن السلطان عبد الحميد الثاني أدرك أهدافهم الخفية وعمل على التخلص منهم، لكن قامت إنجلترا باحتلال مصر ووفرت حماية للقوميين العرب وقامت فرنسا بتوفير ملاذا آمنا للأتراك الطورانيين

واحتلت روسيا معظم دول البلقان التي كانت تحت السيادة العثمانية، كما كان للعداء بين الصفويين والعثمانيين أثره البالغ في إضعاف الخلافة العثمانية. ولقد وجه الكواكبي نقدا لدولة الخلافة نظرا لحالة الضعف التي تعيشها حيث بين في كتابه طبائع الاستبداد سمات الظالم وفي كتابه أم القرى أمراض الأمة وأدواءها ودعا إلى فصل الخلافة عن السلطنة وسعى إلى نشر فكرة الخلافة العربية والذي سافر في البلاد الإسلامية من أجل نشرها، وهنا تكمن خطورة فكرة الكواكبي؛ ولذلك سهل له الخديوي عباس رحلاته وشجعه الإنجليز على نشر أفكاره ولا سيما أنه نادى بفصل السلطة السياسية والتنفيذية عن الدين حيث يقتصر دور الخليفة على الإفتاء ودعا كذلك إلى استقلال الولايات عن الخلافة العثمانية، وهذا يناقض فكر الأفغاني الذي دعا إلى إحياء الخلافة تحت خلافة السلطان عبد الحميد الثاني. لقد أرجع الكواكبي أسباب خلل الدولة العثمانية إلى توحيد القوانين وتطبيق إدارة مركزية واستخدام الموظفين غير الأكفاء وعدم استشارة المحكومين.

- إبراهيم غربية: تحليل نقدي للجهود والحركات الإصلاحية الحديثة:

لقد كان لغياب المتخصصين في أمور الدعوة عن الكتابة في مجال حركات الإصلاح أثره السلبي على دراسات هذه الحركات حيث تم إخضاعها لاعتبارات علوم سياسية وإعلامية وغيرها، فعند استعراض حركات الإصلاح الحديثة نجد أنها وضعت أولوية إصلاح الخلافة والدولة العثمانية أولوية أولى ثم أولوية مقاومة الاستعمار، وقد ظهرت سلاسل من الإصلاحيين تأثر فيها

اللاحق بالسابق وطور فكره وأفعاله وأهم سلسلة هي الأفغـاني ثـم عبـده ثـم رشيد رضا ثم حسن البنا ثم سيد قطب ثم عمر عبد الرحمن ثم أيمن الظواهري، لكن هذه السلسلة انقسمت إلى تيارين هما تيار الإصلاح النهـضوي (الأفغـاني وعبده ورشيد والكواكبي) وتيار الصحوة الإسلامية (البنا وقطب وعبد السلام ياسين بالمغرب والنبهاني) فالأول دعا إلى مـشروع إصـلاحي مجتمعـي والثـاني اشتغل بالسياسة، أما السلسلة التركية فقد بدأت العمـل الإصـلاحي في ثـوب الحركات الصوفية حتى ستينات القرن العـشرين، ثـم ظهـر فكـر نجـم الـدين أربكان الذي أدخل الحركة الإصلاحية المعترك الـسياسي، مـع وجـود سلـسلة أخرى تمثل امتدادا لحركة سعيد النورسي التي تعمل بعيدا عن السياسة.

بالنسبة للحركات الإصلاحية الحديثة فقد كانت لها أهداف سياسـية مطابقـة لأهداف المجتمع عموما مؤكدة على أن الإسلام دينا ودولة، لكن هذه الحركات اصطدمت بالأنظمة وتحولت إلى ظاهرة أمنية شتتت جهود النهـضة الإسـلامية ولا سيما بعد سقوط الشيوعية واعتبار الغرب الإسلام خطـرا عليـه، وتـشجيع النظم لنخـب العلمانيـين للـسيطرة عـلى زمـام الأمـور في البلـدان الإسـلامية، وللتغلب على هذا الوضع المأزوم لا بد أن تبدأ الجماعات الإسلامية بنبذ العنف وأن تلتزم الحكومات بالدساتير والقوانين، إن سعي الحركات الإسلامية لإقامة دولة الإسلام يعني السعي لتطبيق الشريعة والاقتراب بقدر أكبر مـن الإسـلام وتقوم على العدل والإصلاح والحرية. إن العمل الإصلاحي الإسلامي لا بد له من أولويات جديدة أولها اعتبار الثقافة المحرك الأساسي للنهضة والفاعلية ولا

سيما الثقافة الإسلامية التي تعتبر العمل والإنتاج هما من أركان العبادة التي خلق من أجلها الإنسان، والأولوية الثقافية تتمثل في التشجيع على المشاركة في التنمية والرفاهة.

-عبد العزيز عوض: الإصلاح الديني والوطني في جهود عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨/ ١٩٠٢):

شهدت فترة حياة الكواكبي ضعفا في الدولة العثمانية نتيجة لتصارع تيارين للإصلاح؛ التيار التركي الذي يرى أن الإصلاح لا بد أن يبدأ بتشديد قبضة الدولة على الولايات العربية، والتيار العربي الذي يرى أن الإصلاح يبدأ ببعث التراث العربي وتمتع الإمارات العربية بنوع من الاستقلال، كما كانت بلاد المسلمين مسرحا لصراعات الدول العظمى في تلك الفترة (بريطانيا، فرنسا، روسيا) لقد كان الكواكبي من التيار العربي حيث دعا إلى الوحدة العربية والوحدة الإسلامية وكان دائما رائدا للفكرة الدستورية، ولقد لخص أمراض الأمة وعلاجها في سيادة حالة الفتور بسبب تهاون الحكماء ثم العلماء ثم الأمراء وجرثومة الفتور هي الجهل ولا سيما الجهل في الدين، ودواء ذلك بالتنوير من خلال التعليم وإيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة ووسيلة ذلك عقد الجمعيات التعليمية القانونية وأن العرب لديهم كفاءة لتحقيق ذلك.

- سعاد جروس: عبد الرحمن الكواكبي: الحاضر الغائب:

لقد عانى الكواكبي من ملاحقة الاستبداد العثماني له مما اضطره إلى الرحيل من الشام إلى مصر، لقد عمل الكواكبي في الصحافة، وهو في الثانية والعشرين

من عمره في جريدة فرات الرسمية لمدة خمس سنوات ثم تركها ليعمل في جريدة الشهباء وظل يعمل بها حتى بلغ الرابعة والثلاثين من عمره، ولقد كانت كتابات الكواكبي الصحفية ضمن تصنيفين؛ الأول طبيعة إخبارية تتعلق بالعمل الصحفي المرتبط بالحدث والثاني الفكري الذي اكتسب طابعا أدبيا، وعندما ترك العمل بالصحافة عمل بالمناصب الإدارية التي عرف فيها بجديته ونزاهته في العمل مما دفعه إلى تقديم استقالته، ثم مارس عمله كمحارس للدفاع عن المظلومين حتى لقب بأبي الضعفاء، أما فيما يتعلق برسمه لطبيعة السلطة فإنه رسمها ذات أوجه متعددة مثل فيها السلطان عبد الحميد صورة الاستبداد ومثل فيها الخديوي عباس صورة الخليفة الأمثل، وهذا نتيجة لعلاقته الوثيقة بالخديوي عباس، لقد استطاع الكواكبي أن يصور حالة الضعف التي تسود الدولة العثمانية بعين المثقف العميق التفكير حتى إنه رسم ملامح انهيارها. بالنسبة لنشأته يتيما فقد تأثر بتربية خالته صفية له مما جعله ينظر إلى الدور الاجتماعي للمرأة نظرة مغايرة لما كان سائدا في وقته مع مراعاته للجوانب التي تمنع فتح باب الفجور.

- عباس معارز: حركية الإصلاح من النظام إلى الانتظام: مدخل معرفي قرآني:

القرآن هو المعيار الحقيقي والمنعكس الكاشف عن حركية الأشياء وهي تنتظم على وفق نظامها الكوني أو هي تخالف نواميس ذلك النظام وبذلك فإن حركة الإصلاح تستند إلى ثباتها القرآني الذي يجعل الوعي والمعرفة أساسا لإصلاح الحياة الفردية والمجتمعية والإنسانية مع تحديده لأركان الإصلاح وعناصره،

وهنا تكون مهمة المصلح إعادة الأمور إلى نصابها كـما حـدده القـرآن، فثوابـت الإيمان لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة حيث إن الإيمان ينادي بعودة الأشياء إلى فطرتها الأولى، ولما كان المصلح بشرا فإن قيمه قابلة للتغيير، وبذلك وجب عليه العودة باستمرار إلى ثوابت الوحي والسعي لتحقيق مقاصده قـدر الاسـتطاعة، وهذا هو التغير، ومن هنا فإن التغير هو فعل المرء في نفـسه في العمـق الـسحيق منه، وبالتالي فإن سنة التغيير تمتد لتغطي جميع المخلوقات والتي إن لم تتغير إيجابا تغيرت سلبا وإن وسائل هـذا التغـير هـي وسـائل الإدراك مـن سـمع وبـصر وغيرها، فالركون إلى البصري – السمعي – الفطري – دون القلبي – البصيري – الوجداني يعني الانتهاء إلى الارتياب والشك والتقاطع مع مرتكزات الإيمان.

من خلال استعراض مضمون الإصلاح في القرآن الكريم يتضح أن الإصلاح هو الفعل البشري الذي يجيء تاليا لحركية الأشياء حينما تؤول الأشـياء حركيـة منحرفة عن صلاحها التكويني من خلال الزمن، وبسبب الفعل البشري نفسه، وهذا الإصلاح ذو شعبتين؛ شعبة مادية خارجية وشعبة غير مادية داخلية، وأن التجديد الذي هو إعادة صياغة الوسـائل المعرفيـة والماديـة المجتمعيـة وغيرهـا صياغة جديدة تناسب الحركة الكونية للمكان والزمان هو وسيلة مـن وسـائل الإصـلاح، ولا بـد للإصـلاح أن يراعـي الـصالح الكـوني وظهـور الفـساد، والإصلاح إحلال الصالح محل الفاسد، وللإصلاح جهتـان؛ الأولى هـي جهـة المصلح الإلهي وهي جهة الثابت المقدس، وهو القرآن ومنها جزء متغير هو فهم المقدس الثابت، وكذلك السنة النبوية فهي خاطبت النـاس عـلى قـدر عقـولهم

والثانية هي جهة المصلح البشري وهي جهة المتغير والتالي والجزئي والمحدود، وهذا الإصلاح البشري يعتريه اعوجاج عند عكسه للإصلاح الإلهي يتمثل في فهم الإصلاح / المنافقون الناتج عن فساد المنهج أو النظرية أو عدم الإيمان بالنظرية المعرفية أو الفساد الخارجي الذي يترتب على جهل المصلح أو سعي البعض إلى تنقيح الدين أو تحديثه بما هو بشري، أما الإصلاح الحق فيبدأ بالإصلاح من الكوني للإنساني ويقصد به الإصلاح الإلهي المتمثل في إصلاح الأنبياء والرسل وإصلاح الإنسان باعتبار الصلاح استعدادا فطريا أوليا فيه، أما أسباب الفساد كما حددها القرآن فهي الهوى والرغائب الشهوية النفسية والجهل المعرفي واتباع السبل المادية والانكباب على الدنيا وسلب الناس حقوقهم ظلما والطغيان والجبروت والجرأة على القيمي وقطع ما أمر الله به أن يوصل وقتل النفس الإنسانية والحروب والنعرات الطائفية وغيرها، وهناك شروط للمصلح هي الإيمان والتوبة والعفو والتقوى والدعوة إلى الله والإبانة والإظهار المعرفي والبر والعدل والقسط والإخبات وغيرها.

- **د. محمد إبراهيم المنوفي: فلسفة الكواكبي التربوية لمواجهة الاستبداد:**

تنطلق فلسفة الكواكبي في تحليل ظاهرة الاستبداد السياسي التي يعاني منها العالم الإسلامي وإيضاح نتائجها الاجتماعية والنفسية ومحاولة اكتشاف الطرق للتغلب عليها، فالكواكبي يرى أن الاستبداد هو تغليب إرادة واحدة لا تسمح بإرادات أخرى تعمل إلى جانبها على خلاف هواها يجمع صوره صورة الحاكم غير المحاسب سواء المنتخب أو الوارث، أما ركائز الاستبداد فقد حددها

الكواكبي في اعتماده في بقائه على نفوذ المستعمرين الأجانب والرجعية الداخلية التي تمتلك الثروات والفئة الضالة من رجال الدين ورجال الدولة وجهازها الإرهابي واستكانة الناس وألفتهم القسوة والركود.

ولقد حدد الكواكبي أسسا واضحة لفلسفته التربوية التي تبني الفرد المقاوم للاستبداد وهي الإيمان بالتوحيد كنقطة انطلاق لتحرير الاستبداد والوجود الإنساني والوعي السياسي والقيم الخلقية، بالنسبة للتوحيد فهو ثروة تحريرية تعتق الإنسان بكل طاقاته من العبودية لكل الأغيار، فذلك يفك العقول من تعظيم غير الله، وبالنسبة للوجود الإنساني فقد قدم الكواكبي أفكارا تتعلق بالإنسان وطبيعته؛ فهو يرى أن الطبيعة الإنسانية لديها استعداد للخير والشر معا وأن عمل الإنسان الفردي والجماعي هو الذي يرجح أحد الاستعدادين ورفضه لما يروجه الاستبداد بأن الإنسان شرير بطبعه، أما حرية الإرادة الإنسانية فقد أكد عليها الكواكبي انطلاقا من أن الاختيار فعل يقوم به الإنسان العاقل تبعا لما تتطلبه الحكمة، ونفى في الوقت ذاته عقيدة الجبرية القائمة على عدم مسؤولية الإنسان عن ما يدور حوله من تغيرات حيث يستغل المستبد هذه العقيدة للترويج لاستبداده، بالنسبة للحرية الفردية، فقد أكد عليها الكواكبي مع قوله بأنها ليست مطلقة، وإنما هي مرتبطة بحرية المجتمع، أما المستبد فإنه ينفي هذه الحرية ويعمل على إعلاء قيمة الدولة المطلقة التي تصيغ الأفراد بطريقة آلية.

بالنسبة لقضية الوراثة والبيئة فالكواكبي يرى أن الإنسان هو نتاج تفاعل الاثنين معا رافضا في الوقت ذاته ما يروج له الاستبداد من أن الوراثة هي العامل الوحيد المسؤول عن تغيير الأوضاع بهدف ترسيخ الوضع القائم، أما رؤية الكواكبي للدنيا والآخرة فإنها رؤية متوازنة تدعو الفرد الإنساني إلى أن يأخذ حظه من الدنيا بالقدر الذي حدده الإسلام وأن النجاح فيها يؤدي إلى الفوز في الآخرة، أما تفسير الاستبداد للعلاقة بين الدنيا والآخرة فهو يسعى إلى تضليل العوام، وذلك من خلال التهوين من شأن الدنيا وإقناع العوام بالنعيم الدائم في الآخرة وأن من يتمتع بخيرات الدنيا لا حظ له في الآخرة، فيما يتعلق بالوعي السياسي فهو العملية التي يستطيع الإنسان عن طريقها معرفة العالم وتغييره، وهو يتجلى في صورة إيمان وأيديولوجية وسلوك، والإنسان الواعي عند الكواكبي هو الذي يملك رؤية نقدية، والوعي السياسي عنده يمر بمرحلتين؛ الأولى مرحلة الوعي الزائف في ظل الاستبداد حيث تسود الغرائز، وهذا من أعظم أسباب فتور المسلمين، وهنا تلعب التربية دورا رئيسيا في تزييف وعي الجماهير من خلال تزييف فهم أسباب المشكلات وإرجاعها لأسباب غير أسبابها الحقيقية وإيهام العامة بأن ما يحدث لا مفر منه ولا يقبل التغيير وأنه لو حدث تغيير فإن نتائجه ستكون أسوأ من الوضع القائم مع الحيلولة دون تقييم الناس لأوضاعهم، والثانية الوعي الناقد في مرحلة الثورة وفيها تزداد قوة الحركة الوطنية يتزايد ضغطها على الطبقة الحاكمة، وهنا تريد الجماهير الحرية وتريد الصفوة الحاكمة الإبقاء على الوضع الراهن، وهنا يجب على القادة

التربويين أن يسعوا كما يرى الكـواكبي إلى رفـع الـضغط عـن العقـول لينطلـق نموها، ولقد قام الكواكبي بهذا الدور عن طريـق الكتـب والـصحف لتكـوين وعي سياسي لدى الأمة، بالنسبة للقيم الأخلاقية ففي عهد الاستبداد تتحول إلى مجموعة من التقاليد لترسيخ واقع القهر والتمكين له حيث تشيع أخلاق التملق والنفاق والريبة والأثرة، ولقد لخص الكواكبي مشكلة الأخلاق على أنها حرب إرادات بين الحاكم المطلـق والرعايـا المحكـومين؛ ولـذلك قـسم الأخـلاق إلى أخلاق لمصلحة الحاكم المـستبد وقـسم لمـصلحة الرعايـا المحكـومين وقـوامهما الإرادة والحرية، ويرى الكواكبي أن الأخلاق تكتسب بالتربية، وبالنسبة لفلسفة الكواكبي التربوية لمواجهة الاسـتبداد الـسياسي فـإن الكـواكبي يـرى المدرسـة باعتبارها أداة للقهر وترسيخ الاستبداد وهي في نفس الوقت الوسيلة الأساسية للتحرير حيث يستطيع التعليم مواجهة ظاهرة الاستبداد السياسي من خلال بناء الإنسان الحر ومن خلال تحقيق وحدة الشخصية الإنسانية ووحدة الأمة ووحدة القيم، وكذلك تنمية الوعي الناقد وتنمية المشاركة في حياة المجتمـع الـسياسية، وهنا يبرز دور المعلـم في إكـساب تلاميـذه القـيم الـسياسية المرغوبـة وتكـوين عواطف وولاءات التلاميذ السياسية وتكـوين جماعـات منظمـة، أمـا المنـاهج وطرق التدريس فدورها يتمثل في تنمية الشعور بتحمل المسؤولية وتكوين روح الانتماء وتنمية أسلوب التعاون وإكساب التفكـير المـرن، أمـا الإدارة التعليميـة فيمكن من خلال ممارساتها أن تؤدي إلى غرس قيم الديموقراطية.

٧- د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: الإصلاح الإسلامي المعاصر: ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦م، ١٢٨ صفحة (حجم صغير).

القضية الأولى: تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر:

لا يمكن للخطاب الإسلامي أن يتجاهل الثوابت الإسلامية باعتبارها شرطا أساسيا في نهضة الأمة، ولولا ما أصاب هذا الخطاب من خلل لتمثلت هذه الثوابت في حياة الأمة، فلو تناولنا قضية المعوقات الإسلامية ولا سيما الحدود لوجدنا أن خلل الخطاب يترك آثارا سيئة في النفوس، وهذا ينتفي مع مبادئ الإسلام وقيمه الروحية، وهذا ما وضع الكثيرين إلى دراسة قضية الزنا باعتبار أن حدها من أشد الحدود حيث تطلب شهادة أربع شهود، مع أنه في القتل يتطلب اثنين فقط، هذه القضية تحتاج إلى منهجية فكرية شاملة منضبطة يتكامل فيها الوحي والعقل والطبائع والوقائع والذي تمثلته شخصيات مثل ابن حزم وابن تيمية وابن خلدون، ولقد تم التصدي لهذه المنهجية في نموذج الجامعة الإسلامية بماليزيا حيث روعي في بناء الجامعة وسكن الطلاب الحاجات الإسلامية مع مراعاة ظروف ماليزيا وإمكانات الموقع والموارد المتاحة، وقد مكن ذلك من الوقوف على الحكمة في جعل شهود الزناة أربعة، فالبناء للحاجات الإسلامية وضع أبعاد ودلالات وحكمة الشريعة، فسكن الطلاب واجه عددا من الإشكالات أولها عدد الطلاب في الغرفة الواحدة فسكن الطالب في غرفة منفصلة ليس الأفضل اقتصاديا ونفسيا واجتماعيا، أما سكن الاثنين في غرفة ليس الأفضل اقتصاديا ونفسيا واجتماعيا ولا أخلاقيا، أما ثلاثة فإنه عادة ما

يجنح اثنان إلى إقامة علاقة خاصة، ويترك الثالث كأنه منعزل، أما سكن الأربعة في غرفة واحدة فإنه يحقق الحد الأدنى للتفاعل الاجتماعي والنفسي المتكامل، هذا التحليل الاجتماعي والنفسي والأخلاقي أوضح المغزى من جعل شهود الزنا أربعة لما كان الأربعة يمثلون الحد الأدنى للمجتمع الإنساني، وبالتالي فإن ارتكابها في وجود أربعة يعد إعلانا للمجتمع كله وجهرا، وفي ذلك إشاعة للفاحشة والفساد وعدوان على حرية الآخرين، وهنا يتضح أن العقوبة تكون للإشهار المستهتر ولإشاعة الفاحشة وليست للفعل في حد ذاته. أما في عقوبة التعزيز للذين هم أقل من أربعة إنما تكون لاعتبار أنهم هم الذين أشاعوا الفاحشة ولم يستروا مع اشتراط أن تكون شهادة الأربعة شهادة قطعية صريحة للتأكيد على إثبات الإشهار وإشاعة الفاحشة، هذا ينقلنا إلى أنه يجب إحسان تربية الشباب وتيسير سبل العفة حتى يتمكنوا من ضبط غرائزهم، أما العقوبة في الأموال والدماء فإن الفعل يكون مقصودا لذاته وهنا تبرز الحكمة الأعم لقانون العقوبات الإسلامي والتي تتمثل في إشاعة الأمن في المجتمع الإسلامي، والغاية هنا تتمثل في منع الجريمة وليس انتقام العقاب؛ ولذلك قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم.

القضية الثانية: مستقبل الإصلاح الإسلامي:

إن مشروع استنهاض الأمة مشروط بأن يكون الإنسان ركيزته الأولى الأساسية من خلال إصلاح ما تعانيه هذه الشخصية من جوانب سلبية، وأول هذا الطريق لا بد أن يبدأ بالمفكرين وجهودهم الفكرية، وهنا يبرز دور الأستاذ

الجامعي لوضع اللبنة الأولى حيث إنهم يصبغون الرؤى على هيئة مناهج علمية أكاديمية، وهنا تبرز أهمية التعليم الجامعي في إصلاح باقي المرافق من خلال توفير الكوادر المخلصة القادرة المؤهلة، ومن هذا المنطلق جاءت تجربة الجامعة الإسلامية في ماليزيا، وبالتالي فهي تحتاج إلى المزيد من المتابعة والتدعيم من قادة الدول الإسلامية. إن نجاح التجربة يعتمد على أساس التشخيص السليم لأسباب التخلف وضعف الدافعية وقصور الأداء وحالها يعكس اعتمادها على الآخر المتقدم حيث تعتمد على بيع الخامات ثم تستوردها بعد تصنيعها بملايين الدولارات بعد أن فعل الإنسان المتقدم فيها ما حولها إلى منتج، والفرق هنا هو فرق في نوعية الإنسان، وهنا يأتي دور إصلاح مناهج التعليم والتي تهدف في المقام الأول إلى إصلاح الأنفس.

إن التجربة الإسلامية في القرن الأول وما تلاه بعد الخلافة الرشيدة أدت إلى عزلة العلماء وزادت الرؤيا الانعزالية المدرسية التي فرضت وخيمت على الصفوة العلمية، ونتج عن ذلك رؤية همشت العالم عن ما يخص الأمة في السلطة السياسية والعدل الاقتصادي والتضامن الاجتماعي، هذه العزلة أورثت أحادية في المعرفة توارت معها التجربة والمعرفة الإنسانية عن المتغيرات الاجتماعية، وكل هذا أدى إلى تدهور الأمة ومؤسساتها وانحدار نفسية شعوبها وذيوع السلبية والخضوع وتدني قصور الأداء، ولما كان التعليم العالي هو مفتاح التغيير فلا بد من الوقوف على الآفات التي يعانى منها في البلاد الإسلامية، وأولها اعتمادها على محاكاة أنظمة التعليم العالي الغربية وفلسفتها وثانيها تشوه الرؤية الكلية

الإسلامية، ومن هنا بدأت إسلامية المعرفة بإصلاح منهج المعرفة وتوحيد مصادرها الإلهية، وبالتالي تحرير العقل المسلم من آفات الخرافات والأوهام والتناقضات، ولقد سعت مجموعة إسلامية المعرفة بالبدء بالخطوة الصحيحة في هذا الاتجاه، فهي مجموعة تتميز بوحدة المعرفة التي تجمع بين معارف الوحي ومعارف العلوم الإسلامية والتقنية، وحيث إن العهد العالمي للفكر الإسلامي قد اتخذ هذه مهمته فقد توجه بخطاب إلى المفكرين والمثقفين والمربين من صناع العقول من الأساتذة الجامعيين، ونتيجة للاتصالات المستمرة من الجهات المهتمة بقضية إصلاح الأمة تم الاتصال بوزارة التعليم في ماليزيا والاتفاق معها على إقامة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا والتي تتكون من حرمين جامعيين يتوسطها المسجد وحيث تتوفر كذلك مساحات للنشاطات الروحية والثقافية الإسلامية.

أما البرنامج الأكاديمي والتربوي للجامعة فيهدف إلى معالجة التشوه الفكري والمنهجي وتبني آلة التقنية الثقافية لإعادة البناء النفسي والتربوي لأجيال الأمة، ولتحقيق ذلك تم تبني نظام التخصص المزدوج بمعنى أن يختار الطالب تخصص أساسي إسلامي وآخر فرعي اجتماعي أو العكس، كما أتاحت هذه الجامعة للطلاب في إحدى التخصصين أن يلتحقوا ببرامج الدراسات العليا بها، كما طورت الجامعة تخصصات فرعية مطلوبة للوقوف على ما وصل إليه الآخرون مثل مجال دراسات الغرب والذي يهدف إلى دراسة الغرب تاريخيا وفكريا وحضاريا دراسة مفاهيمية عميقة، أما العلوم الطبيعية فمجال التعامل مع حقائقها واحد، وإنما اختلفت إسلامية المعرفة في تصحيح التعامل معها

والاستفادة منها، كما أولت الجامعة عناية فائقة لتعليم اللغة العربية واللغة الإنجليزية حتى تهيئ لهم الوصول إلى منابع المعرفة على وجوهها الإسلامية والمعرفية والتقنية، وهنا يأتي دور الترجمة لنقل التقنيات العلمية إلى اللغة العربية وتوفيرها لجميع أبناء الأمة، وتتم هذه العملية لكافة المراجع والدوريات في المجالات المتقدم فيها الغرب مع مراعاة ضرورة عدم إثقال اللغة العربية بالقواعد المعقدة التي لا يجنى من ورائها طائل.

بالنسبة لتنمية المعرفة والبحث العلمي فقد أقامت الجامعة برنامجا موسعا للدراسات العليا على مستوى الماجستير والدكتوراه في فروع الدراسات الإنسانية والتربوية، وفي الدراسات القانونية والاقتصادية والطبية والهندسية، بالإضافة إلى هذه البرامج الأكاديمية فقد قامت الجامعة بتقديم مقرر للأسرة والأبوة يهدف إلى بناء أسرة على أسس إسلامية كما تقدم مقررا جامعيا في الفكر الإسلامي وحل المشكلات لنشر الوعي بطبيعة الفكر وأثره في قيام الحضارات وانهيارها وتزويد الطلاب برؤية كونية علمية حضارية، ولقد ظهرت ثمار هذه الجامعة في كفاءة خريجيها حيث يحتلون مراكز متقدمة في المجالات الثقافية والرياضية في المنافسات العالمية التي تشترك فيها مئات الجامعات العريقة على مستوى العالم، أما تمويل هذه الجامعة فإن الحكومة الماليزية تتحمل العبء الأكبر مع مساندات من مؤسسات إسلامية عالمية مثل البنك الإسلامي للتنمية، وكذلك بعض المؤسسات الخاصة والأفراد الذين لم يتوقفوا عن بذل الجهد والعطاء لمساندة هذه الجامعة.

ثالثاً: علوم متنوعة

١ - (علوم القرآن) د. محمد جابر الفياض الأمثال في القرآن الكريم: (سلسلة الرسائل الجامعية "١٢") ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م- ٤٥٥ صفحة.

الأمثال في كل أمة خلاصة تجربتها ومحصول خبرتها والمرآة التي تعكس عادتها وأخلاقها وأفكارها، ومن هنا كانت أمثال القرآن وسائل إيضاح لما في القرآن من أفكار؛ ولهذا فقد ألف فيها القدماء مثل كتاب "الأمثال في الكتاب والسنة" للحكيم الترمذي وكتاب "تشبيهات القرآن وأمثاله" لابن قيم الجوزية، ولقد ذكر أبو منصور الثعالبي في كتبه كثيرًا من ألفاظ القرآن الجارية مجرى الأمثال. أما المحدثون فمنهم أمين الخولي وألف على أصغر حكمت كتابًا بالفارسية في "أمثال القرآن"، وكذلك عبد المجيد عابدين "الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى" ولنور الحق "أمثال القرآن وأثرها في الأدب العربي إلى نهاية القرن الثالث الهجري".

الباب الأول: المثل وعلاقته بغيره:

الفصل الأول: المثل وما يتعلق به:

إن أبرز ما جاء في مادة (م . ث . ل) أنها تضمنت معنى المماثلة ما اقترن منها بالعقوبة وما لم يقترن بها، ولم يبعد ابن فارس في قوله (الميم والثاء واللام) أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، ولم يكن من قبيل المصادفة إجماع اللغويين على تفسير المثل بالشبه. أما المثل في كتب التفسير فهو عند ابن جرير

الطبري المثل الشبه: يقال هو مثل هذا ومثله كما يقال شبيهه وشبهه، وقال الزمخشري: المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل، وهو النظير ويقال مثل ومثل ومثيل، وعند الفيروز آبادي ينحصر في الصفة والشبه والعبرة والوجه والحجة والسنة والمثل وذات الشيء، وقال عنه الألوسي أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل على تشبيه بلا شبيه أو استعارة تمثيلية أو حكمة وموعظة نافعة أو نظم جوامع الكلم الموجز. وهكذا فقد حظي المثل في كتب التفاسير بمعانٍ كثيرة منها ما هو أصلي وما هو استعاري ومنها ما هو اصطلاحي.

أما المثل عند البلاغيين وجماع الأمثال فقالوا إن قوله تعالى "وقد خلت من قبلهم المثلات". واحدتها مثلة ومجازها مجاز الأمثال فهي التشبيه، والأمثال: النظائر والأشباه، ومجازه المكفوف عن خبره، وفسر الفراء المثل بالتشبيه، وقال ابن قتيبة المثل بمعنى العبرة والصورة والصفة وقال الحكيم الترمذي: إن الأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهتدي النفوس بما أدركت عيانًا، أما المثل عند عبد القاهر الجرجاني فهو التمثيل بنوعيه: ما جاء ترفيها وما جاء على سبيل الاستعارة. والمثل عند الميداني قول سائر يشبه به حال الأول بالثاني. بالنسبة للمثل لدى الباحثين المحدثين المعاصرين فقد قال منير القاضي: إن صفة مثل وما يشتق منها تدل عن معنى الحضور والظهور، وقد تدل على المشابهة والمشاكلة، والمثل في مصطلح الأدب هو القول السائر الممثل بمضربه أي المشبه حالة مقربة بحالة موردة فهو استعارة تمثيلية مبنية على التشبيه المركب. خلاصة ذلك أن اللغويين قالوا المثل شبه وممكن أن تكون البروز والشخوص.

وتفسير المثل بالمثال يجعل مصطلح المثل أشمل مما هو عليه، بالنسبة لضرب المثل فقد ذكر له معان كثيرة؛ ففي كتب التفسير عدة معان هي التبيين، التمثيل، الجمل، الرصف، الذكر، الوضع، الاعتمال، الاتخاذ، الإيراد. ولما كان الضرب بمعنى الصيغ لأنه إذا صاغ شيئًا فقد ضربه، ولما كانت الأمثال وحدها المنصوص على حكايتها أو عدم تغيرها فهي مصكوكة فكأنهم أنزلوها منزلة السجايا والطباع وخصوها بما خصوا به هذه لعدم تغيرها. فيما يتعلق بحكاية المثل فإن العرب قد أجازوا فيها ما لم يكونوا قد أجازوه في غيرها، ولقد أشاروا إلى أن بعض الأمثال قد يأتي ملحونًا حتى انتهى بهم القول إلى أن عرف المثل بالحكاية والصيرورة.

إن عدم تغيير الأمثال راجع إلى خصائصها مثل إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحق التشبيه وجودة الكناية. بالنسبة لوجود غرابة في الأمثال فقد رأى العرب أن هذه الغرابة هي السبب في حفظ الأمثال من التغيير والتحوير، والغرابة هنا هي الطرافة الباعثة على الإعجاب وليس من الغموض والإبهام الذي لا طرافة فيه. أما أهمية الأمثال فقد قال فيها ابن المقفع إنها إيضاح للمعنى ومجال للتوسع في الحديث من غير أن يفقد الحديث رونقه ووقعه الحسي على الأسماع، وقال النظام عنه إنه نهاية البلاغة لإيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية، وقد أشار ابن عبد ربه على صيرورتها وأشار الخفاجي إلى ثبوتها في الخواطر وقال الزمخشري هي قصارى فصاحة العرب العرباء، وشبهها ابن الأثير بالرموز والإشارات لإيجازها. أما المحدثون فقد نوهوا إلى أهمية الأمثال في

دراسة حياة الأمة في أي مظهر من مظاهرها وأي شأن من شؤونها، وقد اعتبرها البعض أنها تمثل عالمًا هادئًا نركن إليه حينما نود أن نتجنب التفكير الطويل في نتائج تجربتنا. أما أنواع الأمثال فقد تم تقسيمها وفقًا للشكل وللمضمون ووفقًا للظرف المكاني والزماني ووفقًا لضاربيها وطبقاتهم وقسموها على منظوم ومنثور، وطويل، وقصير، وأمثال الرسول والصحابة والأدباء والعلماء والحكماء والخاصة والعامة، والأمثال الجاهلية والإسلامية والمولدة وأمثال البوادي والحواضر وأمثال القرآن والتوراة والإنجيل والزبور، وهناك الأمثال الشعبية والتعليمية والقياسية والخرافية والملغزة والقصصية.

الفصل الثاني: علاقة المثل بالحكمة والتشبيه والقصة:

فيما يتعلق بعلاقة المثل بالحكمة فقد وردت الحكمة بمعنى الإتقان والجودة وبمعنى الغرض المستفاد وبمعنى الحكم والقانون، وقد اقترنت الحكمة بالمثل في مواضع كثيرة؛ ففي سفر الأمثال في العهد القديم ورد مزيج من الحكم والأمثال كما جاء الأعلى الحكم والسيادة في سفر التكوين، وكذلك شمول الأقوال الموجزة السائرة للحكم وصدور كثير من الحكم والأمثال عن الحكماء، وكذلك إعلاء الإسلام شأن الحكمة والمثل وإتقانها في غير قليل من الخصائص. أما الحكمة في اللغة فقد جاءت بمعنى العدل، العلم، الحل، المعرفة، الإتقان، العظة، الفهم، النبوة، القرآن، تفسير القرآن، والتفقه والمنع والفصل، وقد غلب على الحكمة الطابع التعليمي وهي مرتبطة بتوجيه السلوك والحكم عليه، لهذا ارتبطت بالقضاء. وتتميز الحكمة بالإيجاز والاقتضاب وتنزع إلى الإطلاق

والتعميم والتجريد. ولقد تداخلت الحكمة مع المثل حيث أرجع علماء اللغة مادة (ح.ك.م) إلى المنع ومادة (م.ث.ل) إلى التشبيه وهنا نجد بينهما تباينا. والأمثال تعتمد على التصوير أكثر من الحكم، والأمثال تربط حاضر التجربة بماضيها أما الحكم فلا ترجع إلى الماضي، والحكم تهدف بشكل مباشر إلى التعميم والإرشاد، أما الأمثال فإنها غير مباشرة، والحكم تتصدر تجاربنا في الحياة، أما الأمثال فتضرب في أعقاب التجربة. والحكم والأمثال لا تقبل الزيادة أو النقصان.

أما علاقة المثل بالتشبيه والتمثيل فلا شيء أوثق صلة بالمثل من التشبيه ليس في العربية وحدها لكن في اللغات السامية أيضًا، أما التمثيل فيستخدم لأغراض شتى فهو أصل ليس للأمثال وحدها ولكن للأساطير والرموز والطلاسم أيضًا. لقد قال البلاغيون إن التشبيه عقد مماثلة بين شيئين أو أكثر في صفة أو عدد من الصفات، أما التمثيل فهناك من يرى أنه التشبيه ومنهم من يرى أن التمثيل لا يشترط غير تركيب الوجه سواء حسي أو غير حسي، وهناك من يرى أن التمثيل تشبيه عقلي ومنهم من يرى أن التمثيل هو تشبيه غير حقيقي، وهناك الكثير من الأمثال ما هو تمثيل ومنها في القرآن والحديث، ومع ذلك فإن التمثيل لا يستوعب جميع أنواع المثل. بالنسبة لعلاقة المثل بالقصة ففي اللغات السامية نجد أن أحد معاني المثل الحكايات الأخلاقية والتمثيليات التعليمية، وجاء في بعض المعاجم العربية الحديثة أنه القصة الأسطورية؛ فكل من القصة والمثل وسيلة تعبير محببة إلى النفوس. ولقد كانت للأمثال نواة تنبني عليها قصص، أما الأمثال

فهي تنشأ من القصص التي تذاع على ألسنة الحيوان أو حادثة تقع لفرد ما، ولهذا درج جامعو الأمثال على رواية القصة التي قيل فيها المثل.

الباب الثاني: الأمثال في القرآن الكريم:

الفصل الأول: تعريف بالأمثال القرآنية:

إن استخدام القرآن للمثل (بالتحريك) يختلف من استعماله للمثل (بالكسر والسكون) اختلافًا واضحًا، فالأولى تدخل على المشبه به من غير أن يدخل على المشبه، وتدخل على المشبه من غير أن تدخل على المشبه به وتدخل على الطرفين، أما الثانية فتدخل فقط على المشبه به. فالأولى كما في قوله تعالى **{**وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**}** (البقرة:١٧١) " والثانية "وللذكر مثل حظ الأنثيين" فالثاني ليس أداة من أدوات التشبيه. كذلك أدخل القرآن الكاف على مثال للتشبيه.

بعد ذلك تحدث عن الآيات التي ورد فيها لفظ "المثل" فذكر في البقرة الآيات ١٧، ٢٦، ١٧١، ٢١٤، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥، وفي آل عمران ٥٩، ١١٧، والأنعام ١٢٢، والأعراف ١٧٦، ١١٧ ويونس ٢٤، وهود ٢٤، الرعد ١٧، ٣٥، إبراهيم ١٨، ٢٥، ٢٦، ٤٥، النحل ٦٠، ٧٥، ٧٦، ١١٢ والإسراء ٤٨، ٨٩، والكهف ٣٢، ٤٥، ٥٤، الحج ٧٣، النور ٣٤، ٣٥، الفرقان ٩، ٣٣، ٣٩، العنكبوت ٤١، ٤٣، الروم ٢٧، ٢٨، ٥٨، ياسين ١٣، ٧٨، الزمر ٢٧، ٢٩، الزخرف ٨، ١٧، ٥٦، ٥٧، ٥٩، محمد ٣، ١٥، الفتح ٢٩، الحديد ٢٠، الحشر ١٦، ٢١، الجمعة ٥، التحريم ١٠، ١١، ١٢ والمدثر ٣١، أما الآيات التي أشارت إلى أمثال الله من

غير أن تدخل بنية المثل وتركيبه فهي البقرة ٦، الرعد ١٧، إبراهيم ٤٥، الإسراء ٨٩، الكهف ٥٤، الحج ٧٣، النور ٣٤، ٣٥، الفرقان ٣٩، العنكبوت ٤٣، الروم ٥٨، الزمر ٢٧، الزخرف ٨، محمد ٣، الفتح ٢٩، الحشر ٢١، أما الأمثال الظاهرة ففي البقرة ١٤ - ١٨، ١٩ -٢٠، ١٧٠، ١٧١، ٢١٤، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥، آل عمران ٥٩، ١١٦، ١١٧، الأنعام ١٢٢، الأعراف ١٧٥ -١٧٧، يونس ٢٤، هود ١٨ -٢٤، الرعد ١٧، ٣٥، إبراهيم ١٨، ٢٤، ٢٥، ٢٦، النحل ٥٧ - ٦٠، ٧٥، ٧٦، ١١٢، ١١٣، الكهف ٣٢- ٤٤، ٤٥، الحج ٧٣، ٧٤، النور ٣٥، العنكبوت ٤١ - ٤٣، الروم ٢٧ - ٢٩، ياسين ١٣ - ٢٩، الزمر ٢٩، الزخرف ٨، ٥٦، ٥٩، محمد ١ -٣، ١٥، الفتح ٢٩، الحديد ٢٠، الحشر ١٥، ١٦، ٢١، الجمعة ٥، التحريم ١٠ -١٢.

أما ترتيب الأمثال حسب تسلسل نزولها فقد اقتصر على الآيات التي جاء فيها كلمة "مثل" ثم اللجوء إلى مكان نزول السورة ثم ربط المثل بسورته ،وتم ترتيب أمثال السورة الواحدة حسب ترتيبها في السورة، وكانت على النحو التالي: الأمثال المكية الظاهرة بحسب تسلسل نزولها: الحج ٧٣- ٧٤، الأعراف ١٧٥ - ١٧٧، ياسين ١٣ -٣٢، يونس ٢٤، هود ١٨ -٢٤، الأنعام ١٢٢، الزمر ٢٩، الزخرف ٧-٨، ٥٤ -٥٦، الرعد ١٧، ٣٥، الروم ٢٧، ٢٨ -٢٩، العنكبوت ٤١. الأمثال المدنية الظاهرة بحسب تسلسل نزولها: البقرة ١٧ -٢٠، ١٧١، ٢١٤، ٢٦١، ٢٦٤، ١٦٥، آل عمران ٥٩، ١١٧، الحديد ٢٠، محمد ١ - ٣، ١٥، الحشر ١٤ -١٥، ١٦ -١٧، ٢١، النور ٣٥، التحريم ١٠ - ١٢، الجمعة

٥، الفتح ٢٩، وذكر طائفة من الأمثال التي لا ذكـر للفـظ المثـل فيهـا بحـسب ترتيب سورها وهي البقـرة ٧٤، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٥، آل عمـران ١٣، الأنعام ١٢٥، الأعـراف ٤٠، ٥٨، ١٩٤ - ١٩٦، يـونس ٢٢-٢٣، ٢٧، الرعد ١٤، ١٦، النحل ٥٧ - ٥٩، ٩١ - ٩٢، الإسراء ٤٩ - ٥١، الحـج ٤-٧، ١٩-٢٤، ٣١، النور ٣٩، ٤٠، الفرقان ٢٣، الروم ١٩، يس ٧٩، ص٢٢-٢٥، الزمر ٩، الحجرات ١٢، المنافقون ٤، الملك ٢٢، الحاقة ٦-٧، المدثر ٤٩ - ٥١. الآيات القرآنية التي أشارت إلى ضرب الناس للأمثال بحسب ترتيبها في القرآن: النحل ٧٤، الإسراء ٤٨، الفرقان ٩، ٣٢، يـس ٧٨، الزخـرف ١٧، ٥٧، ٥٨. بعض ما عده القرآن أمثالًا من أقوال المشركين: الفرقان ٤-١٠، ٣٢، يس ٧٨، الزخرف ١٥-١٧، ٥٧ - ٥٨.

فيما يتعلق بعدد الأمثال القرآنية فهناك من الدارسين من أحسنوا صنعًا حين لم يقدموا حصرًا للأمثال في عدد معين واكتفوا بالإشارة إلى كثرتها خوفًا من الزلل ولا تقضتي الضرورة ذلك، لكن هناك من ذكر أن عدد الأمثال القياسية ثلاثين مثلًا، وهناك من ذكر من أمثال التمثيل ثلاثة وخمسين مثلًا. فـيما يتعلـق بـأنواع الأمثال القرآنية فمنهم من قسمها إلى ظاهرة وكامنة، والظاهرة مصرح بلفظ مثل والكامنة التي لا ذكر للمثل فيها، وقد أنكر عدد من العلماء الأمثال الكامنة التي جاءت في مؤلفات البعض على أنها أمثال ذلك لأن من استشهد بها كان يرد على أمثال العجم والعامة، وهذا في ذاته ليس مـبررًا عـلى أنهـا أمثـال، وقـد قـسمها البعض إلى قصيرة وطويلة، وهذا التقسيم ليس له ما يبرره لأن الأمثال القرآنيـة

تتفاوت في أطوالها وتتباين، ومنهم من قسمها إلى أمثال التمثيل وغير التمثيل، وهناك من ذكر وصية لقمان لابنه على أنها نوع من الأمثال، وهناك نوع من الأمثال مستوحى من القرآن إما بنص القرآن أو بمعناه، بالنسبة للأمثال القصصية وهي وثيقة الصلة بأمثال التشبيه والتمثيل والمقارنة والموازنة فهذه الأمثال القصصية يمكن أن تكون تاريخية أو تكون تمثيلية. فيما يتعلق بالموضوعات التي عالجتها الأمثال القرآنية فقد حصرها البعض في طائفتين، الأولى تناولت السلوك الإنساني إزاء ملكوت الله والثانية تناولت ملكوت الله، وهناك من قسم موضوعات الأمثال إلى أمثال تناولت تمثيل الحياة الدنيا، والعمل الطيب وعكسه، وتمثيل صفات الله، وتمثيل المؤمنين وحدهم أو مع الكافرين، وتمثيل الكفار وأحوالهم واليهود وعدم انتفاعهم بالتوراة والمنافقين وأحوالهم وتمثيل الجنة.

إن المتتبع للأمثال القرآنية يجد أنها تناولت ما من شأنه أن ينير للإنسان طريقه، فضرب الله الأمثال لوحدانيته وقدرته وبطلان الشرك وضلال المشركين وإبطال دعوى النصارى واليهود وأوصاف النبي وأصحابه وذكر الجنة والنار ومثل للمنافقين والكفار وأفصح ما يجره الكفر على صاحبه في الدنيا قبل الآخرة وقارن بين الضال والمهتدي، ومن الأمثال ما جاء تسجيلًا لأحداث تاريخية مهمة، وبينت الأمثال أهمية الإنفاق وعظمة ما يعود به على المنفق. وتكتسب الأمثال القرآنية أهميتها في كونها من الأسلحة التي كان لها أثرها الفعال في الصراع العقائدي بين الإسلام وبين خصومه، فهي نور يكشف للناس الغي من

الرشاد والهدى من الـضلال فهـي إحقـاق للحـق وإبطـال للباطـل، والأمثـال القرآنية أحكام وتشريعات.

الفصل الثاني: عرض وتحليل لطائفة من أمثال القرآن:

بالنسبة لتمثيل الجنة فقد جاء في الرعد (٣٥) ومحمد (١٥) حيـث اختلـف في معنى "مثل" فيهما فمنهم من قال إنها بمعنى الصفة ومنهم من قال إنهـا بمعنـى التمثيل، وهناك أقوال عديدة في إعراب الآيتين حتى ذهب بعض المفـسرين إلى القول بعدم كونهما مثلين. ولقد جاء المثال الأول موجزًا والثاني تفصيلًا، ونظـرًا لعدم وجود شيء يتعلق بأسباب نزولهما فإن السياق الخاص بكل مـنهما يوضـح ذلك فالأول سبقه آيات تهديد للمشركين بالله والكافرين برسالة محمد، وأبرز ما يميز هذا المثل التأكيد على صفة الدوام لأكل الجنة وصفاتها. أما المثل الثاني فقد سبقه آيات تحث المؤمنين على القتال فهو موجه للمؤمنين، وهـذا يتطلـب تـزين للجنة لتحقيق الغرض ليهون على المرء التضحية بنفسه. ولمـا كـان المثـل الأول مكي فقد اقتضى ذلك فقط ذكر الجنة لأنهم محرومون من جنات الدنيا في مكـة، أما المثل الثاني فلأنه مدني فقد ذكر تفاصـيل للجنـة حيـث إن أهـل المدينـة لهـم اتصال ومعيشة بجنات الدنيا.

بالنسبة لتمثيل الحياة الدنيا فقد جاء في يونس (٢٤) والكهف (٤٥) والحديد (٢٠) فالأول والثاني مكيان والثالث مدني، وقد شبهت الحيـاة الـدنيا في الأول بالنبات لسرعة زواله وفنائه وقـال آخـرون إن الـدنيا شـبهت بـالأرض لتغـير أحوالها من جدب وتزين وذهب آخرون إلى أن الماء هـو المـشبه بـه والممثـل بـه

للحياة، وقد قال البلاغيون إنها من التشبيه المركب. والمثل يتضمن أيضًا تخويف المشركين من الماء وإثباتًا لوحدانية الله وقدرته فهم يرون احتباس المطر وانهماره ولا يد لهم ولا حيلة في ذلك. بالنسبة للمثل الثاني فقد قال بعض المفسرين إنه مضروب للمستكبرين من المشركين الذين أنفوا أن يحضروا مجلس الرسول مع الفقراء. وهنا شبه حال الدنيا بالنبات في مراحله المختلفة. ثم ذكرت الآية المال والبنون باعتبارهما مظاهر التفاخر في الدنيا ثم عقدت مقارنة بينها وبين الباقيات الصالحات، ومع ذلك فقد ذكر القرآن ما للمال وللبنين من فوائد. أما المثل الثالث فقد ربط بين أحوال المؤمنين والكافرين وبين حقارة الدنيا وكمال حال الآخرة، فالإنسان قد يترك الجهاد خوفًا على نفسه من القتل فبين أن الحياة الدنيا منقضية. وأما استخدام الكفار بمعنى الزراع فهو أبلغ من استخدامها بمعنى المنكرين لله لأن السياق فيه زرع ومراحل نمو للنبات وهم أعلم بحاله بصفتهم المهنية. المقارنة بين الأمثال الثلاثة فالأول مضروب للمشركين بالله في الرخاء والموحدين له في الشدة والثاني مضروب للمتعالين من المشركين بأموالهم وأبنائهم على فقراء المسلمين والثالث مضروب لأولئك الذين آمنوا بعد الفتح ولم تسمح نفوسهم بأن ينفقوا أموالهم في سبيل الله، فهذه الأمثال لا يغني بعضها عن بعض.

فيما يتعلق بتمثيل المنافقين ونفقاتهم فقد جاء في البقرة: ٢٦١ - ٢٦٦، وآل عمران ١١٦ - ١١٧، وهما من الآيات المدنية وكلاهما يشير إلى الحث على الإنفاق سواء في الجهاد أو في سبيل الله وفي البر والإحسان، أي في سبيل الله في

الواجب والنفل. ثم امتد المثل فشبه المنفقين أموالهم من المؤمنين المانين بنفقاتهم على من تصدقوا عليهم والمؤذين أنهم من المرائين وهي من صفات المنافقين حيث ربط المثل بين المرائي والصنوان ليخفي دخائل نفسه ويموه على الناس. ثم قابل هذا التمثيل بتشبيه آخر بالمنفقين أموالهم ابتغاء مرضاته حيث شبهه بالجنة. أما المثال الثاني فإن السياق الذي جاء فيه يتحدث عن أهل الكتاب.

الفصل الثالث: مقارنة أمثال القرآن الكريم بأمثال العهدين القديم والجديد وأمثال الجاهلية:

لقد عدت الأمثال من أهم علوم القرآن لما لها من أهمية ووظيفة، وكذلك الشأن بالنسبة للعهد القديم حيث يضم عددًا غير قليل من الأمثال، وكذلك العهد الجديد فقد ذكر فيه السيد المسيح الكثير من الأمثال، أما العرب الجاهليون فكانوا مهتمين بالأمثال اهتمام العبرانيين بها. لقد اقتصرت أمثال القرآن على أمثال التشبيه والتمثيل والمقارنة والموازنة وما كان منها صورة مجاز قصيرة أو حكاية وقصة، ففي العهد القديم خمسة عشر مثالًا من هذا النوع وفي العهد الجديد أمثال تمثيلية وقصصية على غرار ما رأيناه في القرآن وهي ثلاثون مثالًا، وهناك أمثال لم يصرح فيها بذكر لفظ "مثل"، وقد اختلفوا في عددها. أما أمثال الجاهلية فإن أكثرها تشبيهات وتمثيلات وقصص. ما يلفت النظر في أمثال العهد القديم أن بعضها جاء صورًا فاحشة مجانبة للاحتشام وفي أمثال الجاهلية ما هو أمعن في الفحش، لكن أمثال القرآن تنزهت عن هذا وخلت منه، وكذلك أمثال العهد الجديد. لقد اقترن المثل بالغموض في العهد القديم حتى اعتبره البعض

لغزًا، وكذلك جاء الغموض في عدد من أمثال العهد الجديد، وكذلك أحاط الغموض بعض أمثال الجاهلية. لقد عمد الجاهليون إلى حذف المشبه واكتفوا بالإشارة إلى المشبه به، أما أمثال القرآن فقد ذكرت المشبه والمشبه به ولم يعرض عن ذكر المشبه إلا إذا كان معلومًا واضحًا، وقد انفرد المثل القرآني بحذف الممثل به في مثلين من أمثاله. وهكذا فإن أمثال القرآن وأمثال العرب الجاهليين قد جانبت الغموض والإبهام. ويبدو أن أنبياء بني إسرائيل والسيد المسيح كانوا يعمدون إلى الغموض في كثير من الأحيان استجابة لحب العبرانيين للألغاز والتعمية والإيهام. ويمكن أن نلحظ في بعض أمثال العهدين اضطرابا وتناقضا، والقرآن سلم من ذلك في أمثاله، أما صور الأمثال في العهدين فهي غالبًا غير واضحة المعالم، أما في القرآن فهي تتسم بالدقة والبراعة والروعة حيث بلغت الكمال في التصوير والتعبير والتأثير. إلا أنه بين أمثال القرآن وأمثال العهدين تشابه في الالتزام بالموضوعية في تقرير الحقائق وتعليل الظواهر. بالنسبة للموضوعات التي تناولتها الأمثال فأمثال القرآن تناولت تعالي الله عن المثيل والنظير، ومثلت قدرته وتمكنه ونوره وكلمتي الإيمان والكفر والقرآن وهيبته والحق الذي جاء فيه والشبهات التي ثارت في النفوس حوله والحياة الأخرى والدنيا وغيرها الكثير من الموضوعات، أما أمثال العهد القديم فقد تناولت قدرة الله تعالى وفرعون وفساد السامرة وأورشليم والأخيار والأشرار والجشع الإنساني وغرور الرؤساء. أما أمثال العهد الجديد فقد تناولت ملكوت الله. أما أمثال الجاهليين فقد تضمنت كثيرًا من عاداتهم وتقاليدهم وملاحظاتهم. لقد

ضمت أمثال الجاهليين الكثير من الأمثال الخرافية وضم العهد القديم مثلين، أما القرآن والعهد الجديد فلم يضما أي مثل خرافي. بالنسبة للأمثال الشعبية العفوية فقد أورد العهد القديم الكثير منها، وكذلك أمثال الجاهليين، وهذا لم يرد في العهد الجديد إلا مرة واحدة، وقد خلا القرآن منه. أما الحكمة فقد كانت معظم أمثال العهدين القديم والجديد حكما، وكذلك أمثال الجاهليين، وكذلك أمثال القرآن كلها حكم.

٢ -(علوم القرآن) د. طه جابر العلواني: حاكميـــة القـــرآن: ١٤١٧ هــــ / ١٩٩٦ م ٤٠ صفحة.

مقدمة:

هناك فرق بين المصطلح والمفهوم، فالمصطلح يمكن إرجاعه إلى جذره اللغوي أما المفهـوم فيمثـل جـذرا فلـسفيا وثقافيـا، فـالمفهوم يـستدعي شـبكة مـن المصطلحات والمفاهيم، ومن هـذا المنطلـق نجـد أن الحاكميـة الإلهيـة تتطلـب الإحاطة بعدد من المفاهيم مثل مفهوم الدين والعبادة والحكم والألوهية والخلق والعبودية والدنيا والآخرة والخطاب والحلال والحرام والمطلق والنسبي وغيرهما من المفاهيم، ولا بد من ملاحظة الإمامة وما يرتبط بها والاصطفاء وما يرتبط به وتاريخ النظم القانونية والتشريعية والاجتماعية والبشرية على مر العصور والتي عرفها السومريون والأكـاديون والبـابليون والفراعنـة ومـا عرفتـه القبائـل أو شعوب المدن وغير ذلك، وكانت هـذه الـنظم إما بـشرية أو إلهيـة، ولقـد رأى الشعب الروماني ضرورة فصل الدين عن القانون باعتباره عمـلا إنـسانيا، أمـا أنصار النظم الإلهية فكانوا يعتبرون الحاكم ظل الله في الأرض أو هو الإله ويمثل النمط العبراني نموذجا للنوع الذي يلجأ للحكمية الإلهية حيث وصل بهم الأمر أن حددوا أرضا مقدسة يخضع شعبها لحاكمية الله المباشرة.

الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي:

هذه الحاكمية قائمة على اتجاهين؛ الأول يتمثل في اختبار الله لـشعبه مـن بنـي إسرائيل واختار أن يكـون الحـاكم المبـاشر لهـم والثـاني هـو جعلهـم أبنـاء الله

وأحباءه، فالحاكمية الإلهية تعني تعامل إلهي مباشر من خلال إعطائهم كل ما يريدون ومقابل ذلك عقاب خارق عند الانحراف والمعصية، ولقد طلب بنو إسرائيل التخفيف نتيجة لأن شريعتهم كانت شريعة أسر وأغلال وتشديد وقصر وضغط.

الحاكمية الإلهية في النصرانية:

أرسل الله عيسى ابن مريم لبني إسرائيل ليجمعهم من جديد على التوراة وليحل لهم بعض الذي حرم عليهم وسعى معهم لتصحيح فهمهم للتوراة بشكل كلي ولا يقفوا عند حرفية النصوص، وأكد السيد المسيح أيضا على أن الحاكمية لله وأن الواسطة بين الله وشعبه هم الرسل والأنبياء.

الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة:

لقد أرسل الله محمدا (ص) ليكون الحامل لرسالات الأنبياء الذين سبقوه حمل تصديق وهيمنة واستيعاب وتجاوز، وإن مهمة الرسول تتمثل في أن يتلو على الناس آيات الله ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ويمارس معهم متطلبات العمران والشهود الحضاري؛ ولذلك انتقلت الحاكمية من حاكمية الله المباشرة إلى حاكمية كتاب نزله الله ينقذ الإنسان المستخلف، أي كان نسقه الحضاري أو نمطه الثقافي أو مجاله المعرفي ما يأتي به من توجيهات لتحقيق الهدى وإظهار الحق والفصل بين الناس.

الفروق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب:

في حاكمية الكتاب يكون الإنسان مسئولا عن الجمع بين القراءتين والدمج بينهما لاستخلاص النتائج منهما بشكل منضبط، ويعزز هذه الحاكمية عموم

الشريعة وشمولها وانطلاقها من النص القرآني المحفوظ المفتوح للجميع، وهكذا فإن هذه الحاكمية تحرر البشرية من تسلط أي أحد باسم الحق الإلهي وتعطي الإنسان قدرة مستمرة على تجديد الأحكام من خلال تعامل الأجيال القارئة مع القرآن.

الحاكمية كمفهوم تحريضي:

لقد استخدمت الحركات الإسلامية في صراعها لطرد المستعمر شعار الحاكمية الإلهية، وبعد طرد المستعمر ثبت لهذه الحركات فشل محاولاتها على أيدي طائفة من أبناء هذه الأمة؛ لذلك بدأت هذه الحركات في إعادة البناء من الداخل، ففي باكستان استخدموا مفهومي الجاهلية والحاكمية إلى أن تم تحقيق الاستقلال عن الإنجليز ثم الهند إثر تضحيات ضخمة ثم وقعوا في براثن التبعية بعد ذلك، أما في مصر فقد ساندت الحركات الإسلامية ثورة عرابي ثم ثورة ١٩١٩ م، ولولا مساندتها للجيش في ثورة ٢٣ يوليو عام ٥٢ ما نجح الانقلابيون ولكن سرعان ما انقلبوا على الإسلاميين، ولقد تناولت كتابات المفكرين الإسلاميين أمثال سيد قطب وأبي الأعلى المودودي مفاهيم حاكمية الله في مقابل حاكمية البشر، ولقد تحدثوا عن الحاكمية الإلهية من منطلقات الحضارات السابقة والتراث اليهودي على وجه الخصوص، ولقد التصقت بها فكرة الاستلاب للناسوت لصالح اللاهوت وبذلك ساد نوع من سوء الفهم واضطراب الرؤية في داخل المجتمعات الإسلامية، فالباحثون الذين تناولوا هذه المفاهيم قد اضطربت

أمورهم حيث خالطوا بين المفاهيم المعاصرة وما يرتبط بها وبين هذه المفاهيم القرآنية الصافية وحاولوا إسقاط ما وصلوا إليه على هذه المفاهيم.

الخلاصة:

لقد وهم البعض في صفة الخطاب الإسلامي وظن أنه خطاب حصري عربي انطلاقا من أن القرآن عربي اللغة وأنه مقيد بأسباب نزول تخص العرب وأمثال هي من بيئتهم، لكن الخطاب القرآني هو للبشرية كافة؛ ذلك لأن القرآن رغم نزوله بلغة العرب إلا أنه مطلق في معانيه وأن علاقته بالبيئة العربية هي علاقة المطلق بالنسبي، وأن الخطاب القرآني استوعب ما سبقه من الأزمنة ومتجاوز لما سيأتي من الأزمنة، ولكي يكون الخطاب القرآني عالميا فقد جاء بختم النبوة، وذلك لتوحيد المرجعية الإنسانية؛ ولذلك فقد رتبه النبي مع جبريل وفقا لوحي من الله بعيدا عن أسباب النزول، ولقد قام كذلك بنسخ الشرائع ذات الخصوصيات الحصرية، وكذلك تضمنت النصوص اللغوية المحدودة معانٍ إلهية تتكشف عبر اكتشاف (منهجية القرآن المعرفية) ضمن (وحدته البنائية).

٣-(علوم القرآن) د. وليد منير: النص القرآني من الجملة إلى العالم (سلسلة المناهجية الإسلامية "١٤") ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. ٢٥٠ صفحة.

هذه الدراسة مقاربة للنص القرآني بأدوات جديدة دون أن تسقط من حسابها أصالة العلاقة بين النسبي والمتعالي.

الفصل الأول: "النص بوصفه خطابا"

الخطاب هو جملة من المنطوقات أو التشكلات الأدائية التي تنظم في سلسلة معينة لتنتج دلالة ما وتحقق أثرًا معينًا، وهو يضع في اعتباره الواقع والسياق وحالة المخاطب، وبالنسبة للنص القرآني فإن نزوله منجما ينفتح على حركة الزمن. أما الفتح القرآني فهو انفتاح على حركة العقل وتغيرها داخل حركة الزمن، فهو يحتوي الآنية التاريخية في كليته الشاملة. فالنص يقوم بتمثيل الإنسان والأشياء والعلاقات في حال الفعل والدعوة إلى الفعل ليؤكد على الوظيفة الأنطولوجية للخطاب الاستعاري الذي يجمع بين المحاكاة والإشارة. والنص القرآني عند حديثه عن الألوهية ينسب إليها وحدة حرية التشكيل التاريخي بما يعنيه ذلك من تدرج وانتقال دائبين في مستوى التوجيه والتحكم، وعند حديثه عن الربوبية فقدم قدمها على شكل علم وسلوك حال في الزمان والمكان التاريخيين.

ولما كان الخطاب يتأثر بالواقع فإنه في نفس الوقت يسعى إلى تغييره، وهنا يكون النص موصولًا بالثقافة منفصلًا عنها (الاتصال - الانفصال) فالخطاب

القرآني في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات التي تؤصل لها بلاغة المشافهة شعرًا ونثرًا، ورغم ذلك فهو ينفصل عن مفهومي الشعر والنثر. وعلى مستوى الموضوع والقيمة ينحاز إلى عدد من العادات الراسخة كالكرم ويندد في الوقت نفسه بعدد من العادات الراسخة كالصلف والتفاخر. أما النص فهو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة فالنص= الخطاب- المحذوف منه أو الخطاب= النص + المحذوف منه. المحذوف من الخطاب هو المنسوخ تلاوة أو المستبعد بالنسيان أو المستبعد بعدم التواتر. أما المتبقي في النص فهو المنسوخ بالحكم دون التلاوة. أما أدوار المشترك النص / خطابي فهي الإشارة إلى الحقيقة على هيئة مثال مثل بعض التعارضات المثبتة في النص التي تنهض بوظيفة محددة هي محاولة إعلاء القوة النفسية للإنسان لكي تصل إلى ذروتها (الإمكانية – اتقوا الله حق تقاته، الواقع – اتقوا الله ما استطعتم) وإضاءة انفتاح الجزئي على الكلي والنسبي على المطلق (المعنى المتعدي للواقعة- فأينما تولوا فثم وجه الله، المعنى المرتبط بالواقعة- فول وجهك شطر المسجد الحرام) والكشف عن دور الواقع / التاريخ في تشكيل نسبية الوضع الإنساني (التدرج في تحريم الخمر) وهنا يأتي دور التأويل فيظل تأويل النص بما هو نص مقترنا بدءًا من لغته وانتهاء بفتح هذه اللغة في العالم وانفتاحها عليه- بتفسير اكتماله وعلوه على مناط أسراره.

الفصل الثاني: النص والاختلاف والدلالة:

إن لغة الاختلاف في النص تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة محتملة غير متماثلة وغير متضادة في آن واحد، ويؤدي ذلك من خلال الاقتصاد والإسهاب

والمخالفة السياقية. فالاقتصاد الأسلوبي هو نوع من تكييف الكلام واختزاله دون إخلال، وهو يفتح الباب أمام العقل لاقتناص المعنى المضمر، ومن أمثلتها الحروف المفردة والمركبة في بدايات السور حيث تختصر خصائص الخطاب والنص معًا. ومنها الحذف لإدراك العلاقة بين عناصر الغياب وعناصر الحضور في نص ما مثل قوله تعالى **{خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آَيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ}** (الأنبياء:٣٧) " وفاعل الخلق الله ثم سأريكم آياتي من خلال فعل الرؤية الذي ثبت حضور الغائب. ومنها الاشتراك الذي يعني أن يأتلف اللفظان في الصوت ويختلفا في الدلالة أو أن يختلفا في الصوت ويأتلفا في الدلالة والسياق هو الذي يرجح الدلالة المقصودة على غيرها، لكن ثمة سياج إشكالي تقترب فيه احتمالات الدلالة من بعضها البعض، ويكون بطبيعته مفتوحًا على هذه الدلالة بقدر ما هو مفتوح على تلك مثل **{وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ}** (الرحمن:٦) " ومن الاقتصاد الأسلوبي نجد غموض مرجع الضمير، وهذا يؤدي إلى غموض ولكنه في الوقت نفسه يفضي إلى تعدد الاحتمالات السالفة التي يكتمل المعنى بواحد منها أو كلها مثل قوله تعالى **{أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى}** (طه:١٢٨) " الضمير في مساكنهم يحمل أكثر من دلالة. بالنسبة للإسهاب فهو ما رفل ثوب لفظه على جسد معناه، وهو مقابل الاقتصاد ويشير إلى قوة الحضور المتجددة والطاقة المهذبة للسرد الذي يستوعب تفصيلات الحدث منظورًا إليها من الزوايا كلها، ومن أمثلة الإسهاب تعدد التنويعات السياقية للنص مثال ذلك

قولـه تعـالى {قَـالَ إِنْ كُنْـتَ جِئْـتَ بِآَيَـةٍ فَـأْتِ بِهَـا إِنْ كُنْـتَ مِـنَ الـصَّادِقِينَ} ﴿الأعراف:١٠٦﴾ " وقوله تعالى {قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُـكَ بِـشَيْءٍ مُبِـينٍ} (الـشعراء: ٣٠) {قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ} (الشعراء: ٣٠،٣١) " ففي الـسياق الأول يبادر فرعون بطلب البرهان وفي السياق الثاني يسأل موسـى فرعـون أن يتيح له الكشف عن برهانه. ومنهـا التكـرار الـذي يقـوم بالإيقـاع والوصـف والتكرار بالنسبة للمخالفة السياقية فهي نموذج متكسر بعناصر غـير متوقعـة، وهنا تنحرف اللغة داخل النص عن أصل وضعها ومن أشكالها مخالفـة سـياق العدد (الجمع في صيغة المفرد- المثنى بصيغة المفرد) والالتفات، وهو الانصراف عن الشيء أو الانصراف إليه ففي فاتحة الكتاب أنا المتكلم تتحدث عـن نفـسها بضمير الغائب فتمحو المسافة الفاصلة بين الذات الفاعلة وذات مفعولها، ومنها الإبدال بين حروف الصفات مثل قوله تعالى {وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَـذَّبُوا بِآَيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِـينَ} (الأنبيـاء:٧٧) " والأصـل هـو "ونصرناه على القوم".

الفصل الثالث: "التخلص: بنية الاختلاف الكبرى"

التخلص هو الانتقال من غرض إلى غرض، ومن شروطه أن يقـع الاتـصال ويقرن الانفصال والتواصل بينهما بالعطف والتجاور البسيط والمجـاوزة، ولـه صورتان (الواضحة والتضمينية) أما الفاصلة فتقوم بقطع الأفعال الـذي يـسم المعنى أو يمده {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآَنَ} ﴿الرحمن:١،٢﴾. أما المجاوزة فهي كسر الأنساق الناتج عن فقدان الجزئيات انتماءها إلى عالم واحد. أما التخلص الصوتي

فهو قانون عام ينتظم الصياغة الصوتية الكلية في النص القرآني. من الملاحظ أن بنية التخلص تعمل على محورين: الأول الاتساع الوصفي والثاني القطع الإيمائي وهي بنية تساعد على الحركة في كافة الاتجاهات وهي في الوقت ذاته تعكس إمكان تعدد المداخل والمخارج في حركة الحياة والوعي بها، وهكذا فإن النص في كل مستوياته يعكس اختلاف الوجود نفسه ونسبية حركته.

الفصل الرابع: "النص والعالم والإنسان"

يستخدم النص القرآني لفظ "العالمين" ليعني معاني العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المدركة وغير المدركة، وهنا يمكن القول بأن العالم هو كتاب الله وأنه نص سابق على نص يتناص معه بغية إعادة إنتاجه فهما وتوظيفًا على يد البشر وفقا لشروط معينة؛ فلكي يكون النص نصًا لا بد له من شرطين هما الاكتمال والاكتفاء، وبالتالي فكل نص يحتوي نصوصًا أصغر وكل نص صغير ينتظم في نص أكبر. بذلك تكون الجملة نصا والسورة نصا والمتن كله نصا بمثل ما يكون الكائن الحي نصا والطبيعة نصا والعالم برمته نصا **{**وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ**}** (يوسف:١٠٤) الذكر - الكتاب والعالمين - العوالم المختلفة. فهما وجهان لشيء واحد. وهنا نجد أن النص هو الذي يكشف عن الطابع الكلي في عالم الجزئيات أو عوالمها، وهو يملك قدرة اتصالية فريدة عن طريقة امتلاكه للغة تجعل ما تتحدث عنه يرى ويتحرك ويفصح عن علاقاته مع سائر الأشياء؛ ولأن النص هو لغة موجهة للإنسان، ومن هنا فإن الإنسان له مركزه في النص القرآني، والقرآن يشكل وقائع الإنسان

الجزئية المتباينة على صورة مثل أو أرجوزة (قصة رمزية) ليوازي بين الواقع والفكرة أو القيمة والمثل والأرجوزة فيستخدم مستوى التمثيل لنمط المفارقة أو النقيضة، وهناك مستوى آخر يمثل الأعماق الأبعد للأرجوزة بوصفها نفاذًا مباشرًا إلى النماذج الأولية في الوعي، وأهم هذه النماذج صورة الإنسان السامي وصورة الإنسان المقترب.

عند تناول النص للإنسان كجملة في نص العالم فهو أهم جملة فيه حيث الإنسان هو الجملة المفتاح. مع ذلك فقد نقد النص القرآني وجود الإنسان لإحجامه عن الاستجابة لكلية وجوده والتصاقه بوجوده الجزئي نوعًا من الحصر وضربًا من ضروب الخسران، فالخوف واليأس والأنانية والنسيان والزهو هي الصفات التي تسم الوجود الجزئي للإنسان لتجعل منه وجودًا مريضًا لأنه وجود ناقص.

الفصل الخامس: "مفتتحات النص": مواقع الدلالة.

تعد بدايات الكلام تأسيسًا لمتوالية من المعاني التي تعلن في اكتمالها الأخير ولادة نظام. وكان ابن قيم الجوزية يسمي افتتاح سور القرآن بالحروف المفردة والمركبة الابتداء الخفي والأخرى الابتداء الجلي. لقد ضمت افتتاحيات السور بالحروف لنفي الشك عن مصدر الكتاب ومضمونه واتصافه بالحكمة والرحمة والهدى، وبوصفه وحدة كلية واحدة وكثرة متفرقة تنظمها وحدة عليا، وهو فرقان يفصل ويميز بين الرياء والإخلاص. كذلك تشير هذه الافتتاحيات إلى الأهمية الفاعلية للتلقي (الوحي - النبي - الناس) أما السور التي تبدأ بـ "حم"

فإنها تربط آيات القرآن بآيات العالم وآيات العالم بآيات القرآن (النص - العـالم) أما السور التي تبدأ بالنداء فكان النداء موجهـا للنبـي والمـؤمنين والنـاس مـن الأقرب إلى الأبعد، ثم شمل أربعة محاور هي التوجيه العام والحكـم التـشريعي والعتاب الشخصي والحض المخصوص. لقد كان النداء للبعيد لأن المنادى هـو الإنسان أما السور التي تبدأ بالقسم فإنهـا تبـين أن موضـوع القـسم لـه مكانـة خاصة لدى صاحب القسم فكأنه ليس موضعا للشك، وتـدور حركـة القـسم عدة دورات ما بين الزمني والمكاني، والطبيعي والثقـافي، والإلهـي والإنـساني، والمحدد والمفتوح على التأويل. فالقسم حركة كونية سائرة في كل اتجاه: المولـود الإنسان والله والرسول والكتاب ومواضع الكتاب المردودة على هذه الحركة.

الفصل السادس: "النص والمجاز: بلاغة الرؤيا"

يحمل المجاز في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها والصراط المـستقيم هـو أول مجازات النص القرآني. لو نظرنا للصورة الاسـتعارية فإنهـا تـستمد قوتهـا وتأثيرها من استدعائها للصورة، ومن هنا فـإن المجـاز في لغـة الـنص القـرآني يكشف عن الصلات الإيجابية المتناغمة بين العناصر الجزئية داخل تلك الحقيقة الكلية، وكذلك يكشف عن الصلات السالبة بينها. إن آليات المجاز من استعارة وتشبيه بليغ وتشبيه ومجاز مرسل تعمل على تفكيك الواقع وإعادة تركيبة وفقًـا لمنطق الرؤيا التي تحقق هدفين؛ خلق العوالم المختلفة ورؤيـة مـا لـيس مرئيًـا في وقائع الأشياء، فالرؤيا القرآنية رؤيا متدرجة ذات سطوح متعـددة ومـستويات متباينة فهي تصعد من الصراط المستقيم إلى سدرة المنتهى. والمجاز في القرآن هو

مرآة لذات تتحدث عن نفسها بضمير الغائب على النحو التالي: أصالة المجاز في تعبيره عن الكلي من خلال شتى العناصر الجزئية وإتاحته للذات أن تنفصل عن نفسها كي تمارس اندماجها في آخره.

الفصل السابع: "صورة اليوتوبيا معراج الواقع"

اليوتوبيا صورة للإمكان فهي صورة نفي الوجود الفيزيقي وتعني بأن ذلك الموجود لا يقع تحت سطوة البصر. أما يوتوبيا الواقع فهي إسقاط للجوهري على العارض بدلًا عما يعنيه الواقع دومًا من إسقاط العارض على الجوهري، وذلك من خلال اتحاد التناغم بين ما هو إنساني وما هو إلهي من جهة وبين الكثرة والوحدة من جهة ثانية. إن التدرج الوظيفي في اليوتوبيا الإسلامية لا يخلق مجتمعًا هيراركيًا صارمًا بالمعنى المتداول، ولكنه يحقق تقنيات القيم من خلال الاستفتاء والقصد. واليوتوبيا في النص القرآني هي مكان الاندماج المستمر في جهاد النفس الدائم الذي تعمل من خلاله الصيرورة الزمنية والتاريخية. واليوتوبيا في جماع معناها نوع من انبثاق المجاوزة والتفرد، فهي وحدة قائمة في قلب الكثرة وتناغم قائم في قلب التشتت والعرضية.

الفصل الثامن: "التناص: الأفكار المحورية وظاهرة التوازي"

التناص هو مظهر التشابه الذي يحفظ الاختلافات لتعديل المعنى وزيادته، والتناص في الأفكار والرؤى يعكس وقوع بعض التأملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقة التي يصورها الله ويدل عليها كلامه وتوارد القيم الأساس وتواترها في النصوص الدينية المنزلة بلغات مختلفة. وأهمها فكرة الواحدية

المطلقة، وهي تعني الوجود الماقبلي لإله عظيم يستحق التمجيد هو مصدر كل شيء، وهو القوة المفارقة واللا مفارقة الفاعلة بالكلمة والأبدية الحضور، وهذه الفكرة هي مجال النزوع إلى التعرف على المطلق والانتقالية وتعويض النقص والضعف الإنسانيين من خلاله. ومن الأفكار المحورية فكرة المادية البدنية الواحدة للحياة على اختلاف أنواع الأحياء وفكرة التأصيل الإلهي في الذات الإنسانية وفكرة الحياة وراء الحياة وفكرة عجز البشر عن الاستمرار. فالنص القرآني قد تجاوب عن قصد سبق مع تاريخ العقل والوجدان البشريين في جوانبه المرسومة بالمجاوزة يتعدى الآنية المباشرة لمادة الواقع الغريب.

الفصل التاسع: "النص في الحياة: مفهوم الاستخلاف ووظيفة الاختلاف"

الاستخلاف هو رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه "الحكم العدل" ودفعه إلى تمثله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكيمة، والاستخلاف يكون على المستوى الشخصي والمستوى العام (علاقة ثنائية بين حاكم/ محكوم، غني/ فقير،. . .) وهي تعكس اختلافا ليس على المفاضلة ولكن علاقة مواءمة يلعب فيها كل حد من حدي المعادلة دوره في إنتاجها، فالاختلاف مفتاح التنوع، وكذلك يحث على الصراع الذي تنشأ عنه حرية الاختيار بين الخير والشر. أما سياسة الاستخلاف فتنبني على الحكم الذي يحدده النص القرآني بأنه التحقق الفعلي للعدالة على استهداء الإنسان بالله في رؤيته، وهنا ليست السلطة حقًا إلهيًا في امتلاك أي شيء، ولكنها تحقق إلهي يبدأ من التسليم لله وحده بامتلاك كل

شيء بدءًا من الذات نفسها وانتهاء بالعالم وموجوداته. وتنبني أيضًا على الثـروة التي تلعب آلياتها الاجتماعية كما حدد مـسارها الـنص القـرآني دورًا حاسـمًا في تشكيل الوعي بمسئولية الفرد عن الجماعة ومسئولية الجماعة عن الفـرد، حيـث يحرص النص على مضمون إعادة التوزيع، وذلك لتحجيم المفهوم المادي بالنسبة للفرد ليتوزع في الكيان الاجتماعي. وينبني أيضًا على المرأة حيث يصفها الـنص القرآني (المرأة ثوب الرجل، والمرأة حرثه، أو المرأة مسكنه) فالمرأة معاون الحياة، والمودة والرحمة تمثلان خيطًا موصولًا بينها وبين الرجل. وينبني أيضًا على الفن، فالله هو الفنان الأعظم إذ أبدع الكون على غير مثال سابق؛ لذلك حرص النص القرآني على أن تدشين مبدأ انفتاح الحياة الإنسانية على الله مشروط بتجلي النظام الجمالي في العالم الواقعي تجليًا موصولًا بمظهره. وينبني أيضًا على العلـم الـذي يتضمن وفقًا للنص القرآني كل الموضوعات الماثلة في عالم الإنسان وعالم الطبيعة الكونية وعالم ما وراء الواقع، ولقد أرسى النص القـرآني في مجـال العلـم مبـدأ التعرف على الله بوصفه الأعلم ومبدأ توظيف العلم الإنساني في سياق غايـة الله في العالم. وينبني أيضًا على اللذة التي هي دفع صور الحواس إلى مشاركة الوجود معناه والوصول بغبطـة الجـوارح إلى عمـق تيـار الكينونـة، فالنـشوة الباطنيـة للحواس تحقق فاعليتها النفسية عن طريق تكاملها مع نشوات العقـل والـروح الأخرى، وهي تنشأ في موازاة تامة معهـا وتتـداخل وتتخـارج فـيما بينهـا كـي تؤسس الكلية النسبية لأخلاق السعادة.

الفصل العاشر: "النص في الحاضر فاعلية التغيير"

إذا كان الحاضر هو آنية الحضور والله هو ديمومة الحضور فالله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن، وليس الحاضر سوى الماضي المصوب وليس المستقبل سوى الحاضر المصوب. ولما كان التقدم أهم قيمة تميز حال العالم فإن النص القرآني ينظر إلى التقدم بوصفه سعيًا دائبًا إلى تأسيس إنسانية متعددة الروافد والمشارب والسمات، ولكنها تتمخض في اختلافها عن أخلاق إنسانية جامعة لا ينفصل فيها الفعل المعرفي عن إيجابية أثره الوجودي. إن العصر الحالي يرسم خريطة للتوزيع الحضاري الذي يحدد أن بلاد العالم الإسلامي بها سلطة بلا جماهير، بينما بلاد العالم المتقدم سلطة وجماهير يخضعان معًا لآليات التراكم والنمو العمياء.

الفصل الحادي عشر: "دينامية النص - تنويعات التمثيل"

النص كتاب ينفتح على الكون بأبعاده كافة يحتويه ويستبطن نسيج أسراره ويحفظ تفصيلاته اللا متناهية في ذاكرته. ويبين النص القرآني ندم الإنسان على هجرة مأواه الأولى (جنة الله) فهو يهاجر أيضًا على الأرض من مكان لمكان مقتربًا حيرانًا مفتوحًا على حلم الجرح القديم، وما دام "بعضكم لبعض عدو" فإن التقارض والتنافر الدائبين بين الإنسان والإنسان هما قدر الوجود البشري. وتقدم سورة "النور" تمثيلًا لحل هذه التناقضات والتنافرات له خمس خاصيات هي الانعكاس الذاتي يوقد من شجرة مباركة. . . يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار" والفراغية "مشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة" واللامركزية "زيتونة

لا شرقية ولا غربية" والانتشار أو التشعب والتراكب "نور على نور" كما عبرت كلمات النص القرآني أيضا عن الارتباط بين القوة والليونة في مضمونها و" الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿طه:٥﴾ ".

الفصل الثاني عشر: ""النص والتجربة الذاتية: دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية"

التجربة الذاتية تساعدنا على فهم قوتنا وضعفنا معًا، نقصنا وإمكانات مجاوزته في آن. أما دلالة الحب في الخبرة الإنسانية فإنه يعني عدم اكتفاء الذات بذاتها كما يعني أنها موجودة لذاتها من خلال وجودها لذات الآخر " هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللهَّ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿الأعراف:١٨٩﴾ " أما دلالة الموت في الخبرة الإنسانية فهو واقعة تتأملها الذات وتحاول أن تنفذ إلى سرها، والنص القرآني يؤكد على أن العدم جزء من واقعة الوجود نفسها، وهو وعد بحياة ثانية. أما دلالة الأمل في الخبرة الإنسانية فالأمل هو شجاعة الوجود، وهو الطريق الذي يتيح لنا دومًا أن نثق في قدرة الخير على مواجهة الشر وتحديه.

الفصل الثالث عشر: "عائق الذات ومنعطف التصوف بوبطيقا (الغياب)"

يرى الفكر التصوفي أن الذات الإلهية هي الوجود نفسه بوصفه فعلًا وفاعلًا ومفعولًا في آن، وبالتالي نفوا أسلوب المعرفة الشائع ونفوا أسلوب الوجود الشائع. والإنسان عندما يختار هذا الوجه من وجوه الخلاص يصير عارفًا

ومالكًا حقيقيًا لأنـه يغـدو بـذلك بعـضًا مـن وجـود الوجـود الحـق (المطلـق اللانهائي) وهكذا يكون الغياب هو عين الحضور. أما مفهوم الغياب في الـنص القرآني فهو مفهوم الاستتار والخفاء والسر والغياب حياة والحياة غياب. ومـن هنا فإن التصوف ينتج الاغتراب بمعانيه كافة وتحول الأديان إلى نظام هامد من الطقوس والتقاليد والعادات التي تسهم في إبقاء كل شيء على موضعه.

٤ - (علوم القرآن) د. مصطفى ناصف: مسئولية التأويل: ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ٣٢٠ صفحة.

الفصل الأول: الثقافة العربية والتأويل:

التأويل في عرف العرب نظام حركة الإنسان، وهو انتشال من القبح والظلمة والاختلاط، وقد عرف العربي أن التطور تأويل وأن التأويل الحق هو جدل الوحدانية للشرك، والتأويل لا يتم دفعة واحدة ولكنه دينامي حي، فالتأويل حر بين جماعة من الأحرار، وهو في العربية البيان أو الفصاحة، ومن يتصدى للتأويل هو من يعرف بحدسه وضميره أضعاف ما يعرف بعقله، وللتأويل أدوات هي النحو والبلاغة وفقه اللغة، وكان الرسول يبين أن الفقه هو التأويل، وهو هبة ومكتسب، وللتأويل في تراثنا اتجاهان ؛ الأول التعويل على اللغة، وبالتالي التعويل على الأفكار التي تسمى أحيانا باسم المذاهب، ولما كان للغة ظاهر وباطن فلا مطمع من الوصول للباطن قبل إحكام الظاهر، وهذا يعود بنا إلى الدلالة السمعية وهنا يجب أن يخضع الفهم اللغوي إلى مقاصد الشرع، وبالتالي فالمجتهد بداهة يجب أن يكون على علم بأصول التأويل ومذاهبه واختلافاته وطرق الترجيح.

لقد أصبحت كلمة التأويل ذات وجوه في الفقه والتشريع وعلم الكلام والفلسفة، فظهرت مشكلة في التأويل تتمثل في الحفاظ على التوازن وإعطاء الفرصة للحياة المتغيرة والاعتراف بالإطار في وقت واحد، وقد اختلف تناول قضايا اللغة بين الأصوليين والمفسرين، فهي عند المفسرين في خدمة تهذيب

الوجدان وترقية الحس والتماس مناطق في النفس غير المنطق، أما عند الأصوليين فهي لخدمة التحديد والوضوح ولرفع اللبس، ولقد طور الكتاب المحدثون نظرتهم للغة بحيث اعتبروا أن اللغة لا تقاس بمقياس الحساب والمنطق ولا تفهم بمعزل عن قيم الروح، فمضوا في تأصيل فكرة الشعور النبيل والشعور الدافئ والسرائر المتيقظة، ولقد توصلوا إلى أن النص الديني يحمل برهانه في نفسه والعاطفة الإنسانية هي البرهان وقلوبنا حين تقرأ النص الديني تشعر أنه حقيقة.

الفصل الثاني: مبادئ ومراجعات:

إن الظواهر اللغوية فصلت عن خبرة روحية معقدة ومصحوبا غالبا بتشويه هذه الخبرة وتبسيطها، فالنص الروحي يقوم على العلاقة الوثيقة بين الأفكار واللغة، وهنا يجب أن تبدأ بالسياق ثم موقع كلمات هذا السياق وعلاقتها ببعضها البعض، فهناك معنى في السياق يفهم منه أكثر من فهمه من الوحدات الصغيرة المكونة له، ولقد دارت مناقشات حول تفسير القرآن فمنهم من رأى التفسير بالسورة ومنهم من رأى التفسير بالموضوع، وهنا تبرز قضية التفرقة بين التفسير والتأويل، حيث التفسير يأخذ السطح الظاهري للأشياء أما التأويل فهو البحث عن شيء آخر وراء الظاهر، وهو مشهور في مناهج المتصوفين والشيعة والباطنية، وفي الوقت الحاضر فإن المتصدي للنص البليغ الرفيع لا بد أن يكون ذا ثقافة واسعة في المجال العقلي والروحي الذي ينتمي إليه النص، ولما كانت عطاءات القرآن غير محدودة فمن الخطأ القول بوجود معنى واحد صواب وما

عداه خطأ فيما يتعلق بالقرآن، وهنا يجب أن تكون عملية تفهمه عملية جماعية يشترك فيها كثير من المجتهدين، ولقد برز مجال التعبير الاستعاري أو التصويري الذي يلخص مرونة كبيرة تضاف للمعنى، ويتضح ذلك بوجود تأويلات متعددة في قوله تعالى " والضحى والليل إذا سجى "، وهذا التعدد راجع إلى الاعتماد على السياق.

أما بالنسبة لمعنى الكلمة الواحدة فمن غير الممكن الإحاطة به، فالكلمة أقرب ما تكون إلى مجموعة من العمليات أو كائن حي، وهنا يتمثل فقه اللغة في الإحساس اللغوي بالكلمات، لقد تم اللجوء لفكرة الإحساس اللغوي لتبرير الوجوه المختلفة للنص، ولكن هذا واجهه فكرة ثبات المدلول. يجمع المعنيون بشئون القرآن على أن القرآن يحتوي على معان غنية متجددة، إلا أن النص مرتبط بمدلولات ألفاظه بدرجة ما عند نزول القرآن، وعلى هذا فإن انتقال اللفظ إلى مدلول آخر ينبغي أن يسمح له بذلك مدلول عصر التنزيل، وهنا قسم المحدثون الدلالة إلى قسمين ؛ الأول هو دلالة الألفاظ عند نزول القران والثاني هو دلالة الألفاظ الاستعمالية في القرآن نفسه، ولقد حصر البعض مدلول اللفظ على معنى واحد واستبعد ما سواه، وهناك من يرى أن التفسير البلاغي لا بد أن يكون هو الأساس للمداخل الأخرى حيث يضم الاعتقاد والأخلاق والإصلاح الاجتماعي وهي أغراض يتداخل بعضها مع بعض، وهناك من يعتبر التفسير الاجتماعي الأساس لأنه العلم بأحوال البشر، هنا يجب التركيز على التفسير الروحي الذي هو باستمرار تعبير عن تفاعل نقط عديدة في بؤرة واحدة. وهنا

يجب التفريق بين شيئين ؛ الأول تاريخ الأفكار المتعلقة بالنص القرآني والثاني هو تجميع هذه الأفكار في منطقة واحدة بحيث يبدو ما بينهـا جميعـا مـن تفاعـل أو تبادل في الأثر، أما التفسير العلمي فقد رفض من قبل البعض؛ ذلـك أن العلـم متغير والقرآن ليس كذلك، أما التفسير الموضوعي فحينما نطرق موضوعا واحدا فإننا نطرق الكتاب كله من زاوية ما، وهنا نقـع في خطـأ تماسـك الموضـوعات، وهو ما وقع فيه المفسرون الآخرون.

إن التجديد المنشود يتمثل في تأويل روحي شـامل يعمـل عـلى خلـق موقـف روحي ملائم نستطيع بفضله أن نواجه الحضارة الراهنة ونستطيع بفضله السمو إلى مستوى آخر من فهم الإنسان لأصله ومستقبله، وهذا يمثل موقفا كليا مـن شأنه استيعاب العلاقات المعقدة بين القيم الإنسانية الكبرى التي اهتم بها جميعـا القرآن الكريم. هذا المدخل يبعد كل البعد عن التفسير النفسي الملتبس بتأثيرات عاطفية، إن مدخل التأويل الروحي الشامل هو منهج فوق المنطقي، وهو المنهج الصوفي المعدل الذي لا يعترف صاحبه بالفرار مـن حياتـه الفرديـة، وقـد رأى الفلاسفة أن التفكير الفلسفي قائم على الأولية العقلية، بينما التفكير الديني قائم على التمثيل والوجـدان. بيـنما يـرى بعـض المفكـرين أن الملاحظـة والتحليـل والتركيب صناعة تقطع أوصال الحقيقة ثم تؤلف بينها مـن جديـد لعرضـها في نسق صناعي، أما الدين فهو ضرب من المعرفة يحمل الحقيقـة كاملـة ويتجـاوز طريق العلم ويؤلف لنفسه منهجا كاملا، وهذا المنهج يكمل سائر مناهج المعرفة

الصوفية والعلمية والنظرية ويثقفها، فالمنهج الروحي لا يميز الكل من الأجزاء تمييزا كاملا.

الفصل الثالث: تجديد التفسير:

لما كانت الكلمة القرآنية كلمة إلهية فإن الحساسية اللغوية هي معرفة عالية ومطلب أسمى، لكن هذا لا ينال إلا بنوع من تسكين الهيبة والجلال، وهذا يتطلب التدريب على التأمل الحر ويقظة القلب والضمير، وهنا يكون مناط التأويل بعث روح أخلاقية في الكلمة وكشف الخصوصية القرآنية، وهنا يظهر تفسير ثان يفتن العقول والقلوب ويجب المعاناة في سبيل كشف الحق والحرية والجمال، وينتج من ذلك صحة الإلمام بالكلمة وإدراك عمق الروابط بين المادي والروحي والتمييز بين الخرافة والحقيقة، ويجب أن نلاحظ أن الحساسية اللغوية قد مرت بين طورين اثنين ؛ أحدهما التطور الاجتماعي المنفتح والثانية العناية بسيكولوجية الفرد المتدين، وقد تحدث البعض على أن عروبة اللغة القرآنية شديدة الأهمية في معرفة مراميه وإقامة حدوده وصلاحيته مع مراعاة الفقه الرمزي للكلمة القرآنية حيث تمثل الحساسية الرمزية مفتاح البلاغة العصرية، وهنا يتم إدخال الكلمات الأساسية في القرآن في سياق ثقافي حديث بحيث ما هو سياسي حق لا ينفصل عن ما هو روحي حق، بالنسبة للإيمان باعتباره كلمة أساسية فإن كل الأعمال البطولية هي جزء منه، وهكذا يكون للكلمة وجه روحي ووجه عملي، فالكلمات الأساسية حافزة للحياة وأقوى من البراهين وهي عمل وتفكر بينهما جدال وحوار، وهكذا فإن الكلمات الأساسية هي هم

المجتمع الأكبر يشارك فيها الصغير والكبير وكلمات القرآن الأساسية هدفها إزالة العقدة عن اللسان والقلب وكشف الخفي وتنمية الوعي والحرية والضمير، فالكلمات الأساسية تتولد في داخل المجتمع ولكنها توجه المجتمع أيضا حيث هي دائمة الحركة وتنطوي على قوة المبادرة وعلى قوة الإصغاء وفعل الإرجاء والتحقيق المرتبطين، ولو طبقنا ذلك على العلم ككلمة أساسية نجدها تحقق مقاصد متنوعة ترتبط باللحظة التي يعيشها المجتمع ويصبح معنى العلم تنظيم الممارسة لا ضغطها في قواعد محصورة بالمنطق الصوري، وبالتالي لو طبقنا ذلك على البلاغة فهي في صورتها الموروثة علم بالقواعد وهي قواعد ضاغطة أضاعت غاية البلاغة وهي الممارسة النشطة للغة والحياة.

الفصل الرابع: حياه الألفاظ(١):

إن حياة اللفظ أو دوراته بين دلالات متناسقة أو غير متناسقة هي لباب المعرفة والتجديد، فكل شيء يتحول إلى الخبرة بدلالات الألفاظ والتي تتطلب الوقت الطويل في حياة اللفظ في المعاجم وحياة اللفظ على أيدي مفسريه على اختلاف نزعاتهم ونزواتهم، فآية المعرفة هي الجدل حول مدلولات الألفاظ فمدلول اللفظ قد يغير حكما، وقد يقضي على حياة جماعة، ومن هنا كانت البلاغة هي حياة الألفاظ في مجتمع معين وفي ثقافة معينة حيث إن الكلمة بطبيعتها توحي بإطارات متباينة تباين حياة الجماعات وثقافاتها، وهناك من يرى أن النص القرآني يطالبنا بأن نبحث فيما كان استعمال اللفظ قبل الإسلام وماذا صار الأمر إليه

حينما نزل القرآن الكريم ولماذا استخدم القرآن ألفاظا مثل الزكاة والصدقة والبر بدلا من الكلام الذي كان شائعا في البيئة العربية.

الفصل الخامس: حياة الألفاظ (٢):

لقد استعملت كلمة تفسير بمعـان عديـدة منهـا الكـشف المـادي الظـاهر أو الكشف المعنوي الباطن وبمعنى عنى أو قصد والفهم المنظم المعتمد على أدوات علوم لغوية وموهبية وأريد لها الاستنباط الذي تدعمه خبرات معترف بها، وهنا ظهرت أنواع مختلفة من التفاسير مثل تفسير بالرواية وفي ضوء الاعتقاد الصوفي والتشيعي والتجديد الإسلامي إلى جانب تفسيرات لغوية ونحوية وأدبية وفقهية وتاريخية، إن القرآن باق يروض الحياة دائما مع صلته الوثقى بها، ومن هنا وجب إدراك مبدأ الوجوه القرآنية وتفهم معان متجددة نامية منه، وهذا يتم من خلال التدبر النفسي والاجتماعي للحياة الإنسانية في القرآن، وهذا ما يـسمى بـالحس اللغوي والمعنى الاستعمالي، فالحس اللغـوي هـو علاقـة الارتبـاط بـين الواقـع والمثال.

الفصل السادس: مفهوم اللغة بين الأمس واليوم:

النص المقدس يحتاج إلى أن يقرأ مرات عديدة بالاستئناس والاستئذان؛ لذلك لا يحصل فهم للقرآن ولا تظهر أسراره لقارئ في قلبه بدعة أو كـبر أو هـوى أو كراهية أو تعصب، إن عملية التأويل تبدأ من كون القرآن قبلة وغاية، ومن خطأ المثقف المعاصر أن يعلو بنفسه على الكتب المقدسة. لقـد خطـط القـرآن للفكـر تخطيطا ما كان معروفا بوضوح قبل نزوله، وهذا ما غفلنا عنه بالنسبة لتخطـيط

القرآن للغة، ولقد استأثر القرآن بكلـمات وأماتهـا وأحياهـا وبعثهـا بعثـا ثانيـاً جديدا، فمن العجيب أن عربية القرآن وعربية الجاهلية وأي عربية أخرى خارج القرآن مطابقة تامة، فمنهج القرآن لـيس وصـفا أو محاكـاة للمعجـم العـربي أو معجم الشعر فهو معجم جديد يحلل الكلمات ويركبها ويـصنعها صـنعا آخـر، وهكذا حارب القرآن الفوضى والاضطراب في العقل الجاهلي حيث غير مفهوم بعض الصيغ مثل القصر والجمع وفعل الأمر، وهكذا كـان القـرآن أكـبر ناقـد للعقل العربي الجاهلي من خلال تغيير اللغة وطرق التمثل المألوفة والاهتمام بكل صغيرة عن الجموع الكبيرة، فاللغة العربية قبل الإسلام مولعة بتفـصيل جـسم الفرس وجسم الناقة وغيرها، وهذا ضد النظرة الكلية الشاملة في القـرآن. لقـد ورثنا لغويات غير مناسبة، فقد امتلأت البلاغة وفقه اللغـة بعلاقـة غريبـة بـين المتكلم والمخاطب تتضمن غالبا قدرا من الاتهام أو الإنكار، وهذا في حد ذاته قد حرمنا من حسن تصور الجدل القرآني وغابت عن البلاغة حيوية الحوار الذهني للمؤمن نفسه.

بالنسبة للتعامل مع اللغة فهناك فلسفتان ؛ الفلسفة القديمة التي ترى أن اللغة لا تكون المعاني والفلسفة الحديثة ترى أن اللغـة أثـرت أثـرا إيجابيـا في تكـوين المعنى، فالفلسفة القديمة تـرى أن الكـون بـديع محكـم بفـضل تمـايز عنـاصره وتآلفها، وهذه هي مكانة التشبيه في البلاغة العربيـة، وهنـا تحـدثوا عـن الـنظم باعتباره حماية الوضوح وحتميته ومنطقيته وانفصاله، وهنا حدث إهمال للمعنى الإنساني في الكلمة لحساب شيء مجرد يخلو مـن الحيـاة أو العاطفـة أو الوجـود

النفسي، وهذا يدل على غياب الفرق بين ثقافة القرآن والثقافة العربية عند المفسرين حيث أهملوا أدوات غير قليلة في فحص الكلمة منها الكلمات الغائبة التي اجتنبها القرآن، فنظم القرآن خارج عن المعهود من نظم جميع كلام العرب ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، فكان الرجوع إلى الشعر من غير احتياط مثل الرجوع إلى كلمة العقل عند المعتزلة وكلاهما أفسد أمر البحث اللغوي حيث خيل لنا أننا نعرف الكلمات ولم يبق أمامنا سوى التكامل في طرق نظمها، فالقرآن في قضية الحقيقة والمجاز يقف على حافة الصمت، وهذا أروع من الانزلاق وراء مخاطر الأشكال البلاغية، فهي تفرق بين الكون والإنسان ولا تحسن الانتقال بينهما، ولم يستطيعوا ملاحظة الاختلاف بجانب الائتلاف. لقد اصطبغت البلاغة المطبقة على القرآن بصبغة الحاجة وحدها، فتناسينا في زحامها ما عول عليه القرآن من إيقاظ البداهة وعمل الذاكرة، وهذا كله يندرج تحت الصمت، ولما كان الإنسان يتكلم بأكثر مما ينبغي فبالتالي تضيع عليه بعض معالم الحقيقة، وهكذا اقتنعنا ببلاغة الجدال ونسينا بلاغة الصمت وهي أعمق صلة بكينونة الإنسان.

الفصل السابع: كلمة العلم:

السياق يشمل إلى جانب إطار القرآن إطارا أوسع هو التصور الديني والعلاقة بين الأديان وسيكولوجية التدين وتطور النقاش بالإنسانية بوجه عام، فلو نظرنا لكلمة العلم في القرآن فإننا نجد أن لها مدلولات منها مدواة الغرور والنسيان والعناد وتدارك الانفصال المصاحب لفكرة الذنب وهي ضد الفتنة والكبرياء

والعلم بهجة والبهجة رشاد والعلم هو تقدير حق الله، لذلك فسياق كلمة العلم في القرآن هو سياق التواصل مع البشر، مع الحياة والكون، خلاصة هذا كلـه أن احتباس كلمة أساسية في إطار ضيق لا يليق بكتـاب عظـيم، والـسياق القـرآني للعلم هو الذي يوضح معالم علم الغيب. أما التنزيـل في القـرآن فهـو اسـتعانة الإنسان في معرفة الله بنفس إنسانية بلغت من الصفاء والطهر ما تستطيع بـه أن تعرف الغيب معرفة لا يستطيعها عامة الناس. فيما يتعلـق بالتأويـل بـين اللغـة والعلم الحديث فقد وصف القرآن حشدا كبيرا من الظاهرات الطبيعية تتطـابق مع مفاهيم اليوم من نفس هذه الظاهرات، وهنـا تـدخل بعـض قـرائن العلـم لتحمينا من بعض إغراءات التحليل اللغوي.

الفصل الثامن: تكامل المعجم القرآني وتحرير الوعي:

لقد نقد القرآن مفهوم الفردية العربية، وقد رأى العربي أنه لو أسلم لامتـدت حياته في آفاق غير محدودة ونزع إلى التعالي فهو يصدر عن الله لا عـن القبيلـة أو المجتمع أو المصالح الضيقة، فالإيمان بالوحدانية استقلال الذات وكمالها، وهنـا تنمو معطيات النفس بالأفعال، والإيمان هو تحرير واع بالقدرة من خلال تنميـة القدرة والاختيار والحرص على الشعور بالشخصية الذي هـو رديـف بالخـالق المتعالي، ثم تأتي "لا إله إلا الله " لتعني أن الإنسان يحب العالم ويتصل مـع غـيره ويندمج وعي الفرد في وعي الكون، فالإيمان يدمج العقـل والـشعور والإرادة، والمعرفة الحقة تتولد من التقوى والخشية، كلمة الإيمان وشقيقاتها كلمات التفكر والتذكر والبصر والشعور وما إليها لا يراد بها البحث الفعلي بالمعنى المألوف إنها

البحث عن ومضة نفس منعمة ترى ما لا يراه الآخـرون، وشروط ذلـك أن لا نعزل الفردي عن الاجتماعي ولا نعزل الأخروي عن الدنيوي فهذا نسق يؤلف بين المتباينات، وهو كذلك مقرون بالعمل، فلا إيمان في القرآن دون بذل الجهد، وهذا يتطلب في ذاته شيئا من الخوف الذي هـو ضروري. كـل ذلـك في ضـوء مبادرة عميقة من خلال مكابدة كلمات المعجـم الأخلاقـي في القـرآن في ضـوء الكشف النموذجي والصمود وتنمية العلاقات الجديدة الإيجابية وانتزاع النصر من ظروف غير مواتية من خلال استغلال طاقات التحويل والاستثمار مستعينين بالصبر الجميل وتواضع رفيع.

الفصل التاسع: النزاع بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية:

تكمن البذور الأولى لبحث المجاز في العربية في معارضة إدراك الألوهية عـلى أساس التشبيه الحسي، حيث لجأ أنصار التفسير اللغوي إلى إثبات عربية المجـاز القرآني، وبالتالي كان الرجوع إلى كلام الفصحاء عائقا دون التنبيه إلى خصائص الاستعمال القرآني، وهنا فتح العقليون هوة بين النص ومعناه، وأصبحت طـرق التأجيل الاحتيالية مثال من روعة أثـر التعبـير، ومـن أمثلـة ذلـك أن الجـاحظ استطاع أن يضخم الإحساس بالمجازية بطريقة تحول دون التأثر الكامل بمنطوق التعبير لأنه يحاول التخلص من أصل المادة، ولقد أثر هذا التوجه في بعض أهـل السنة فنظروا إلى المجاز نظرة تقوم على تعريته من أهم عنـاصره، لقـد كـان أثـر القرآن في تنقيح الذوق الأدبي يسير حيث تطور بمعزل عن الأثر القرآني حيـث يتهيأ النقاد والبلاغيون للإعجاب بنماذج غريبة، وقد أدخل البلاغيون مصطلح

التحايل مع المجاز كراهة المضي في التقسيم وطلب النجاة فكرة أو محسوس حميا تنقل التأثير إلى مفهوم الدلالة الحرفية، فقد أضيفت لواحق غير قليلة في مناسبات كثيرة إلى وقائع الآيات، وتعرض المفسرون لأمور غير منصوص عليها.

لقد تناسى الكثيرون فكرة الدلالة الحرفية واعتبروها أداة لخدمة الجانب الاستعارى لا أكثر، لكن ظهر من يرى أن في التوسع الرمزي خدمة لكل صاحب هوى أو غرض أو حجابا يحجب الذاتية الإسلامية، ويرون أن كلام الله تعالى يجب أن لا يذوب في أي تأويل آخر بشري، فالقرآن له ظاهره، وهو ما اجتلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان، ولكن في نفس المؤمن أذواقا باطنة تفهم من الآيات إشارات خفية انطلاقا من الظاهر الذي هو جمال لا معدول عنه. فيما يتعلق بعربية الكلمة وقرآنيتها فالكلمة القرآنية بنت القرآن لا بنت اللسان العربي في خارج القرآن، فكل كلمة في القرآن تصطبغ بصبغة القرآن وتنمو نحوه وتسهم في بناء فاعليته أو إعجازه الخاص، ويمكن النظر إلى البعد المجازي على أنه في خدمة الأشواق إلى الله تعالى التي لا تنفصل عن الفرق بين ما لك وما عليك، والبعد المجازي يتم التعامل معه في ضوء مبدأ الملاءمة في ضوء المفاضلة بحيث يأخذ النص في مجموعه، ويراعى في مبدأ الرمز التوازن العام الذي يتمتع به النص القرآني.

إن العقليين المعتزلة عملوا على توسيع الهوة بين الحرفي والمجازي على حساب تضييق فكرة الغيبي فكان هذا عدوانا على الإيمان، وهنا لا يجب أن تقع مجازية

النص المقدس فريسة للفهم العقلي الدنيوي. هذه المجازية لا تجافي بحال ما حرفية فلسفة النص الديني التي لها ظاهر وباطن يتميزان وينجذبان، لقد اتهم الصوفية البلاغيين لاعتمادهم القائم على فكرة التشبيه وروح التقليد الاجتماعي والإبقاء على الحجب المصطنعة بين الموجودات، حيث اهتموا بالفكر المدرسي البلاغي المهموم بفكرة التعريف المنطقي وكثرة التيقن الذي يتجاهل التيار الذوقي الموحد حيث كان الصوفية دعاة رمز. إن الوضع الراهن في العالم العربي يجتاحه أمواج كثيرة أهمها العداوة بين الحرفي والرمزي حيث استبدلوا الرمز بلفظ العلاقة، أما التعبير الديني فيحلق في اللا مادي فيصل إلى معرفة تتغلغل في بواطن الأشياء الواحدة لتربط بين أجزاء الوجود، فللعبارة الدينية قدرة على أن تحذف وتثبت وعلى أن تصعد وتكثف. إن غرض التنزيل الأول هو التأثير في النفوس تأثيرا يطهرها ويكون ذلك بتصوير الغيب صورا مفهومة تحدث الأثر المطلوب. لقد ظهر في التراث الإسلامي طريقان متباينان ؛ طريق التصوف المعتمد على المجاز وطريق البلاغة وفقه علم الكلام، ورافق ذلك حرب ظاهرة ومستترة بين مباحث اللغويين ومباحث المناطقة؛ فلقد عمل البعض على إخراج مجازات من عبارات بسيطة تنطوي أحيانا على إكبار غير مشروع لفكرة الوهم والخيال، فمن أعجب العجب أن يستخدم المجاز في مواجهة تحديات العصر العلمي وفي فض الصراع بين العقيدة والعلم.

الفصل العاشر: إنجازات ومخاوف:

إن الدلالة الرمزية أو الأبعاد المهمة للعبارة أظهرت ملامح الفكر الحديث بوجه عام حيث أظهرت اعتبارات إنسانية لا تطفو على السطح انطلاقا من

استخدام التفكير الحر والذي يركز على قيم الفكر ووزن البواعث والغايات، والمعاصرون مولعون بتوضيح القدرة العقلية وتميزها في السياق القرآني من الفروض البعيدة والاحتمالات الغريبة مع التأكيد على الفاعلية الذهنية وكشف تعالي القرآن على العرف ووقوفا عند فكرة الحرية دائما مبهورين بأبعاد الآيات القرآنية، فلقد أحيا الأصوليون المحدثون الاهتمام بالمبادئ والكليات وتجاوز الحقائق الجزئية وهم كذلك حاربوا السلطان المطلق للفكر المنطقي والتشيع المطلق للتجربة الجزيئية والإشارات الحسية، فمجهودات المفسرين المحدثين قد أغنت الثقافة الإسلامية وبعثت معنى ثان للتصوف واهتمت بإبراز معنى العناية والتفقه والولاء وأحيت فكرة الحركة الذهنية وسبحوا في فكرة المحبة والتواصل. لقد سعى هؤلاء إلى تقديم شرح لغير المسلمين حول القرآن من حيث كونه كتابا منزلا الغرض منه النفس الإنسانية، وهذا يعني عدم التوقف عند حدود العمل اللفظي بل تجاوزه إلى العلم القبلي والنفسي، وهذا يتطلب من القائمين بهذا الأمر أن يتطلعوا على التفسيرات القديمة لما تتمتع به من عمق في بعض معالجتها دون قراءتها وفق فكرة المذاهب، فهي تحتاج إلى قراءة واستيعاب ومثابرة، وإن إهمال التراث القديم قد جر علينا كثيرا من المتاعب العقلية والنفسية.

إن النص القرآني يحتاج إلى تأويل يسهم في تحقيق الوعي الناضج وحصانة الثقافة القومية واسترداد الفاعلية وإحياء ذهن المسلم وتحفيزه وتذكيره برسالته، فهو يطلق الفكر العربي ليعود حرا قادرا على التوليد وتعدد الرؤى والامتداد

والتجرد إلى حد ما من ظروف الزمان. التأويل إذن تحول عن التلقين والتقليد والتلقي إلى الشجاعة والانطلاق وممارسة النمو والإبداع والمشاركة في الحراك العالمي، فهو بناء قوة عقلية جماعية تأسيسية والاجتهاد أعلى مراتب التأويل.

٥ - (علوم القرآن) د. طه جابر العلواني: أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها: دراسات قرآنية (١) القاهرة مكتبة الشروق الدولية ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م ١١٥ صفحة.

مقدمة السلسلة:

هذه السلسلة في (علوم القرآن) أو في (الدراسات القرآنية) اشتملت على محاولات لتناول قضايا قرآنية لمقاربة (المنهج والمنهجية المعرفية القرآنية) والربط بينهما وبين (علوم القرآن)

كلمة لا بد منها:

لقد ظهر في الآونة الأخيرة بواسطة مجموعة من صنائع المرخصين ومأجوري الدجالين كتاب تافه أسموه (الفرقان الحق) للنيل من القرآن الكريم ولكن هم مثل سابقيهم خاب ما سعوا إلى تحقيقه، وهذه المحاولة الدنيئة تمثل اعتداء على البشرية كلها كما اعتدوا من قبل على التوراة وحرفوها وكذالك اعتدوا على الإنجيل وحرفوه فهم يعرفون أن القرآن هو الدين كله حيث صدق القرآن على جميع الكتب السماوية وهيمن عليها، فهم بمحاولاتهم هذه يريدون أن تظل شعوبهم على ما حرفوه وأن يبعدونها عن الدين الحق؛ ولذلك كانت محاولاتهم فاشلة مع القرآن ذلك لأن الله تكفل بحفظه وبدوامه وبقائه واستمراره إلى يوم الدين، لقد تعرض القرآن لمحاولات تحريف منها ما كان عن طريق الطباعة ومنها ما كان عن طريق الترجمة ومنها ما كان عن طريق محاكاة تعبيراته وكان آخرها (المفبركان الباطل) الذين زعموا باطلا أن القرآن سور وفواصل تنتهي بها

آيات فيمكن الدس بين البدايات والفواصل فأخرجوا شيئا لا ينتسب إلا إلى الشيطان وأتباعه، وإن هؤلاء لم يصلوا إلى عقلية الجاهليين المشركين، لقد سبق هؤلاء مسيلمة الكذاب حيث حاكى سورة الفجر بقول (والحمام واليمام وقصور الشام) (يا ضفدع يا ابن ضفدعين نقنقي ما تنقنقين نصفك في الماء ونصفك في الطين) وسبقهم أيضا النضر بن الحارث الذي كان يسرد قصص السابقين لصرف الناس عن القرآن.

تحدي القرآن:

لقد تحدى القرآن الإنس والجن على أن يأتوا بمثله فعجزوا ولجأوا إلى الحروب لإسكات الرسول، فالقرآن محفوظ بنظمه حيث يتصف نظمه بوفرة الإفادة وتعدد الدلالة ووجازة الآية واشتمالها على أدق وجوه البيان وأجمل أنواع البديع، ولدقة نظم القرآن استحال على الباطل أن يأتيه من بين يديه أو من خلفه، وأما نظمه اتسم بالوحدة البنائية في بنائه كله مع تعدد محاوره وكفاءته في تناول مختلف الأغراض.

إرهاصات سبقت تأليف (المفبركان الباطل):

ظهرت فكرة الدعوة إلى توظيف الدين في علاج مشكلات معاصرة، وهذا يعني استدعاء الدين للقيام بدوره ثم يعاد إلى الأرفف لحين الحاجة إليه، وهذه الدعوة ليست من الإسلام في شيء؛ لأن الإسلام اشترط صحة النية والإخلاص لتحقيق التدين الذي يبتغى به وجه الله، ولقد بدأت خطوات تنفيذية لتنفيذ هذه الفكرة فتشكلت لجنة تحضيرية ووجهت الدعوة إلى رجال

كثيرين من الأديان السائدة فدعوا أصحاب الديانات الوثنية الوضعية في الصين والهند واليابان والمناطق الأفريقية وغيرها ثـم أصـحاب اليهـود ثـم أصـحاب النصرانية على اختلاف مذاهبهم ثم أصحاب الإسلام.

ولقد أنشئت في الأمم المتحدة منظمة الأديان المتحدة، ولقـد وجهـت اللجنـة الدعوة إلى الدكتور طه، ولقـد كـان مقـر اللقـاء هـو أهـم (مراكـز الدراسـات النصرانية)، وهو دير يقع قريبا من نيويورك يتمتع بكـل مـا يحتاجـه الدارسـون وتنطلق منه أفواج التنصير حيث تتبادل في هذا المركز الخبرات فهو خلية نمل لا تتوقف عن العمل، بعد ذلك أعلنت اللجنـة التحـضيرية أنـه سـتقام صـلوات مشتركة لأصحاب الديانات جميعا ولكن الدكتور طه اكتفى بقـراءة آيـات مـن القرآن وترجمة معانيها للحضور مع عدم المـشاركة في صـلواتهم، فلقـد اتـضح لفضيلة الدكتور طه أن الأمم المتحدة منظمة تستغلها الـدول الكـبرى لتحقيـق أهدافها، وسوف تستغل منظمة الأديان المتحدة لمواجهة الإسلام عقيدة وشريعة ونظم حياة فيمكن لهذه المنظمة أن تـصدر قـرارا بمنـع الجهـاد وتحريمـه دوليـا والمناداة بحذف الآيات والأحاديث النبوية المتعلقة بـه والـشأن نفـسه بالنـسبة للزكاة وغيرها، وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر تم عقد اجـتماع المنظمـة الاقتصادية العالمية في نيويورك والذي قرر فتح مكتب في الأمم المتحـدة لإيجـاد المنظمة الجديدة، فهل المفبركان الباطل حلقة من حلقات هذه السلسلة! لقد نبه رئيس وزراء بريطانيا وليم جلادستون في النصف الثاني من القرن التاسع عـشر إلى خطورة القرآن على الغرب الاستعماري، وكـذلك خطـورة الكعبـة، وهـذه

الأفكار تسكن في العقل والضمير الغـربي لحـين تفعيلهـا، فقـام الغـرب بنـشر مفاهيم خاطئة مثل لا توجد فرصة للمسلمين لدخول العصر إلا بـالتخلي عـن الإسلام وأن تقدم الغرب قام على فصل الدين عن الدولـة وأن مفهـوم الدولـة ظاهرة معرفية، فظهر من أبناء الأمة الإسلامية من يحارب القرآن.

إن مفهوم الأمة في الإسلام يقوم على القرآن، ومن هنـا ضـاعت هويـة الأمـة لأنها لم تعد أمة القرآن، وذلك لأن أوليـاء الـشيطان يعرفـون خطـورة القـرآن، فعملوا على تغييبه عن حياة الأمة، وعملـوا عـلى اسـتخدام مجموعـة مـن أبنـاء المسلمين أمثال سلمان رشدي ونسرين وخليل عبد الكريم للقيام بهذا الدور.

أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في التخلص منها:

تمهيد:

القرآن هو هدى ورحمة وبشرى للمسلمين وتبيانا لكل شيء؛ ولـذلك تـسعى الأمة جاهدة للإلمام بمعاني القرآن وإدراك مقاصده واستجلاء مراميه وغاياتـه، فأنتجت في سبيل ذلك علوم اللغة وجمعت سنن الرسول وآثار الصحابة وفتاوى قرائهم، وهذا ما عرف بالعلوم النقلية والتي انقـسمت إلى علـوم وسـائل مثـل علوم اللغة والمنطق وعلوم مقاصد مثـل علـوم التفـسير والحـديث والأصـول والفقه والتوحيد وغيرها، مع ذلك فإن هذه العلوم قد قيدت انطلاقية الكتـاب حيث هيمنت نسبية البشرية على مطلق القرآن فقاسته على ما سبقه مـن الكتـب من بعض الوجوه، فأدى ذلـك كلـه إلى بـروز تفـسيرات متـضاربة؛ تـأويلات متناقضة وفقه مختلط وأصول تمازجت بالفروع، وتحولت الوسـائل اللغويـة إلى

مقاصد، وصارت معارف مقصودة لذاتها يستغنى بها عن المرجع القرآني، ومع تجاوز إطلاق القرآن وعالمية الخطاب القرآني اختفى بعد حاكمية الكتاب كما انزوت خصائص الشريعة.

إن السبيل إلى الخلاص يكمن في التعامل مع القرآن كما فعل الرسول بحسبانه كلام الله تبارك وتعالى، وذلك من أجل تأسيس البديل الحضاري الإسلامي العالمي، وتتمثل نقطة بداية في دراسة الحالة الراهنة من خلال دراسة المآسي الإنسانية الراهنة والأزمة العالمية الحالية، والتي قدمت لها العديد من الاتجاهات الدينية والعلمانية تفسيرات متنوعة، حيث فسرها كل فريق بأن هذا سبب لانحراف البشرية عن دينها واتجاهها، فالتفسيرات الدينية أرجعت ذلك إلى ذنوب البشر وخطاياهم، أما أصحاب الاتجاهات العلمانية فإنهم يرجعون ذلك إلى جزء من الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو التربية أو الأخلاق. بالنسبة للمسلمين لا بد من بذل الجهود المعرفية لتنقية التراث، فالخطاب القرآني صدق على الكتب السابقة وهيمن عليها، إن التفسيرات اللاهوتية للخلاص من الأزمة الإنسانية فشلت لأنها تجعل الإنسان مركز الكون، وكذلك فشلت النزعات البشرية، فمثلا الوضعية رفضت أن يكون الخلاص خارج الدائرة الطبيعية، وكذلك الجدلية المادية وغيرها الذين سارعوا بتبني الليبرالية فتأصلت الفردية والنفعية والآلية، ثم لجأوا إلى الديمقراطية باعتبارها حلا مفترضا في مجال تقرير الصراع واستيعاب القوى الجديدة، فهدفها فقط يتمثل في الحيلولة دون تفجر العلاقات بين أبناء المجتمع الواحد، وبالتالي تحول المذهب الإنساني إلى مجرد

شعار زاد من مآسي الإنسان ومعاناته واغترابه حيث يتخبط الإنسان في عبثية وجودية تلقي به إلى مجاهل الفراغ العدمي، حيث تم تحويل الإنسان إلى حيوان إعلامي، أما أصحاب الاتجاه الشيوعي فقد اعتمدوا على الصيرورة التاريخية فدخلوا في دائرة الحتميات التاريخية والمادية الجدلية وهي من صنيعة أعداء الشعوب والإقطاعيين والبرجوازيين، واعتبروا الدين أفيون معيق لتحرير الشعوب، ولكن انهيار هذه الأمة أكد فشلها في الوفاء بما أعلنته من تحقيق الجنة الموعودة على الأرض.

ماذا عن أمتنا؟:

أمتنا لا تزال في حالة سبات عميق، ولا تزال عاجزة عن الفعل، وتقيس حالة ردود الأفعال التي أفرزت قيادات توزعت وانتمت إلى الخيارات الغربية في الخلاص (الليبرالي والماركسي والرأسمالي والثوري والاشتراكي والانقلابي العسكري أو الحزبي والدكتاتوري) فكانت تلك الخيارات منبتة زادت من أزمات الأمة، وزاد من سوء الوضع أن عملت هذه القيادات إلى غرس القيم الغربية، إما عن طريق الاستعمار الأوربي في الماضي، والآن عن طريق العولمة التي تقودها أمريكا حيث تعنى الاستتباع والإلحاق بنظام عالمي له مؤسساته الدولية سياسيا واقتصاديا وتربويا وفكريا وحضاريا ودينيا كذلك، وهنا نجد أمتنا لا سبيل لها إلا الارتداد إلى الموروث بما فيه دون مراجعة ونقد وسائله ودون وسائل تجديدية داخلية، والغرب قد حقق إنجازات علمية هائلة بعيدة عن كشف القيمة الكونية للإنسان والقيمة الإلهية للوجود، ولم يعرف الوجه

الصحيح للإسلام حيث اكتفى بوصفه من خلال الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية التي وصفت الإسلام بالإرهاب.

أين الخلاص:

لا يمكن أن تجد البشرية الخلاص الكلي في كل ما عاشته من محاولات بشرية سواء لاهوتية أو وضعية، وإنما الخلاص الكلي لا يكون إلا بالقرآن الكريم؛ لأنه يستطيع أن يقوم بالتصديق والمراجعة ثم الهيمنة على سائر المناهج المطروحة وإعادة صياغتها وفق منهجه الكوني، ولا بد من عدة أمور قبل الولوج إلى رحابه، أولها تجريد وتنقية معارف وحيه من سائر آثار النسبية البشرية، وثانيها الالتزام بالأمانة مع القرآن فكريا ونفسيا فلا ندخل إلى عالم القرآن بحثا عن شواهد لأفكار بنيانها بعيدا عنه، وثالثها الدخول إليه بعد فهم الأزمة وإدراك أبعادها كلها والإلمام بعقيدتها، ورابعها إدراك الخصائص الذاتية للأمة القطب التي يراد لها أن تكون ميدان الإصلاح والتغيير الأول وقاعة الانطلاق نحو العالم والعالمية.

إن الاعتماد على أشكال الخطاب الأخرى (القومي – الطبقي – العرقي – اللاهوتي) زاد من التفكك والتشرذم والسلبية والتراجع؛ لذلك لا بد لخطاب الإصلاح القرآني أن يلاحظ خصائص التكوين لهذه الأمة والتي يمكن تلخيصها في وحدة المرجعية (إيجاد الأمة الواحدة المتآلفة القلوب والالتزام الجماعي المؤكد الصارم وإمكانية الاستمرار، وذلك يستلزم أن تنبثق أمة من الأمم تضع في أولويتها أن تبلغ الأمة كلها حالة تجعلها قادرة على ممارسة دورها

في الخلافة والشهود والعمران) إن النظم السائدة في الأمة هي نظم استلاب واستعباد واستبداد، وكذلك ظهور تنظيمات داخل الأمة خارجة عن النظم السائدة فتزيد الفرقة والتمزق حيث ترى هذه التنظيمات أسوء ما في الأمة، فتستعلي عليها وتستكبر ثم تستلب إرادتها وتستمرئ الطغيان؛ والاستبداد والطغيان لا يأتيان بخير؛ فالأمة القائمة عليهما تنتفي فيها المشورة ويختفي فيها العدل، وهنا تكون الأمة ناكثة لعهدها ومستقيلة من مهمة الاستخلاف وراسبة في اختبار الابتلاء ومتخلية عن عبادة الله إلى عبادة العباد، وهنا يجب على النظام أو التنظيم الذي يحكم أن يتجاوز كل ما يثير عداء بين أبنائها سابقا أو لاحقا، وكل ما يثير اختلافا بين فصائلها، فمثلا إذا أردنا أن تتناول ظاهرة الصراع العربي الصهيوني من منظور قرآني فإننا نجد أنفسنا أمام أمتين؛ أمة بني إسرائيل وأمة المسلمين؛ فبنو إسرائيل حملوا التوراة حملا حميريا فاستحقوا المهانة، وكذلك أمة المسلمين حملوا القرآن أيضا بنفس الطريقة فاستحقوا المهانة أيضا، فأهل القرآن عندما صاروا أمة معتصمة بالقرآن تمكنوا من هزيمة القوتين العظمتين في تلك الفترة في آن واحد، وذلك بفضل منهج القرآن، وعندما حدث التقهقر لم يلتفتوا إلى سنن القرآن وصارت الهوة بين حقيقة القرآن والمسلمين عظيمة، مما شجع أعداء الإسلام على الاجتراء على القرآن ذاته، ويرجع ذلك إلى عدد من الأسباب هي:

١ – تراجع علاقة المسلمين باللغة العربية عامة ولغة القرآن خاصة.

٢ - سيادة اللهجات العامية.

٣- إخراج اللغة العربية من دائرة اللغات العالمية.

٤ - تكاسل الناس عن قراءة القرآن المجيد، فلم تكن أي شريحة من شرائح المجتمع تنسى نصيبها من القرآن، فقد كان الصبي أول ما يتعلم عندما يميز هو القرآن.

٥ – شيوع الأفكار الدهرية والعلمانية التي تؤكد على أن القرآن كتاب ديني تنحصر اهتماماته فقط بالشؤون الدنيوية والتعبدية؛ ولذلك جاءوا بالمفبركان الباطل لتحقيق مجموعة من الأهداف بعضها تحصين شعوبهم وشعوب النصرانية وشعوب العالم ضد الإسلام وتنصير جملة المسلمين وفتح قلوب الشعوب الأخرى والمسلمة إلى أنه لا بديل إلا النصرانية.

ولهذا يحتاج المدافعون عن القرآن إلى:

أولاً: رد الاعتبار إلى اللغة العربية.

ثانياً: إتقانها شرط لا تهاون فيه لتولي المناصب العامة.

ثالثاً: العناية بترجمة مراجع ومصادر العلوم المختلفة إلى العربية.

رابعاً: تعريب التعليم الجامعي بكل أنواعه.

خامساً: استخدام أسلوب الحاسوب لخدمة اللغة العربية.

سادساً: تبني منظمة المؤتمر الإسلامي الدعوة إلى نشر اللغة العربية في العالم الإسلامي.

أما بناء الوعي بالقرآن فيتمثل في أن ندرك أن القرآن عندما يواجه خصومه فإنه ينطلق من منطلق تحد، هذا التحدي يتطلب اكتشاف الرؤية الكونية للقرآن

انطلاقا من منطقية القرآن، وهذا يتطلب مراجعة تراثنا المعروف بعلوم القـرآن، وكذلك إشاعة الدراسات المقارنة بـين التـوراة والإنجيـل والقـرآن، وكـذلك العناية بدراسة القرآن بأشكال ميسرة تراعي الـلا وعـي والمستويات، وأخـيرا تطوير مدارس تحفيظ القرآن بحيث تصبح مـدارس لإحـداث التنميـة العقليـة والذهنية والنفسية بالقرآن.

٦- (علوم القرآن) د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساسي لإصلاح الإنسان: ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م – ٢٢٥ صفحة.

من الرؤية الكونية القرآنية الحضارية:

إن منهجية التفكير هي التي تحدد فاعلية كل منظومة حضارية وطبيعة أثرها على أممها وشعوبها، وهذه المنهجية تؤثر وتتأثر بالرؤية الكونية، وهنا تكون الرؤية الكونية الحضارية بمثابة الجذور التي تنبثق منها مبادئ ومفاهيم وقيم منهجية التفكير، وهي التي تحدد طبيعتها وتمثل مرجعيتها وغايتها ومقاصدها، بالنسبة للرؤية الكونية الإسلامية فهي تنبثق من رؤية الأمة للعقيدة القرآنية المحددة لفهم الإنسان فردا وأمة وجنسا لذواتهم ووجودهم وغايتهم من الوجود وعلاقاته بأبعاد الكون ومآل الوجود، لقد كانت فترة النبوة والخلافة الرشيدة تمثل الرؤية الكونية الإسلامية الصحيحة والتي مثلت قوة فعالة ودافعية فكرية ووجدانية مكنتهم من روعة الأداء الذي بهر عالمهم المعاصر لهم، وبقيت سيرته ومآثره وأداؤه في تميز الأمة حتى اليوم، هذه الرؤيا بدأت تغبش بالضبابية بسبب وفاة واستشهاد الأصحاب وتقدمهم في السن، مما أدى إلى غلبة الأعراب على جيش الفتح ورواسبهم الجاهلية، فغلبت العصبية على الحياة السياسية، ونتج عن ذلك حتمية الاستبداد والفساد، وقد كان لهذا أشد الأثر على الرؤية الكونية الإسلامية، فانهارت الخلافة الرشيدة وبدأ الملك الأموي العضوض الذي حاق بالأصحاب وألزمهم المساجد فحرم الأمة من دورهم السياسي

والاجتماعي والاقتصادي والفكري، وبالتالي واجهت الحضارة الإسلامية الحضارات الأخرى وهي في حالة تراجع روحي وعقدي وفكري، مما جعل لهذه الحضارات تأثيرها الضار على هذه المستويات كما اتضح في المنطق الصوري والعقائد والفلسفات الإغريقية، ومن أخطر هذه التأثيرات الفكرية انتشار القول بتعارض العقل مع النقل، وهو تعارض وهمي لأنه لا دور للعقل سوى تحقيق التوازن بين النقل والفطرة السليمة، فالوحي هو تعبير عن الفطرة والسنن وترشيد لهما في سبل تحقيق الذات الإنسانية السوية، هذه القضية هي نتاج للفلسفة الأسطورية السفسطائية ومنطقها الصوري الإغريقي، والذي أدى بدوره إلى تحريفات الباطنية وشعوذات كهنوتية ومصالح ذاتية وموروثات جاهلية مزقت وحدة الأمة.

إن الفهم الصحيح للوحي ليس قهرا للفطرة أو إلغائها أو إضافة أعباء وتكاليف لا أساس لها في معنى وجود الإنسان وفطرته، وعند مقارنة الرؤية الإسلامية عند الأصحاب برؤية الأعراب نجد أن الأصحاب قد أدركوا العلاقة الموضوعية بين الوحي والفطرة، وأدركوا الفرق بين القرآن الذي هو كلام الله المطلق وبين السنة النبوية التي هي بلغة الرسول والتي حاول أعداء الأمة الدس من خلالها لتشويه الرؤية الكونية الإسلامية، أما رؤية الأعراب فقد حملت تقاليد ومفاهيم الاستئثارية الأنانية التسلطية العرقية القبلية والتي سيطرت على حياة الأمم بعد هزيمة ورثة مدرسة المدينة وعزلهم عن شئون الأمة العامة وصرفهم إلى الذكر والأحوال الشخصية، وبالتالي تحول الفكر السائد إلى خطاب

وفرضيات تمكن السلطان والحاكم من القيام بدور الوصاية الجائرة على الأمة وارتداء ثوب القداسة الزائف، وهذا الخطاب مخالف تماما في مقاصده للخطاب النبوي الذي هو خطاب حب واعتزاز وتكريم وذكر مناقب ومزايا وتقدير لشخصياتهم وإسهاماتهم.

إن الرؤية الكونية القرآنية الحضارية هي رؤية توحيدية إيمانية أخلاقية إعمارية خيرية، تعبر عن الفطرة السوية وهي بالضرورة رؤية علمية سننية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة السوية في بؤرة الوعي الإنساني لتهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية، ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجتها ومتعها على مدى أفق الوجود الإنساني في كل أبعاده، ومن هذا المنطلق فمن المناسب أن نتصور انعكاسات الرؤية القرآنية على مختلف جوانب الحياة ومؤسساتها من خلال المفاهيم القرآنية اللا زمانية واللا مكانية بدءا بمفاهيم شورى الأمة والعدل والإحسان والمعروف والتزكية ومفهوم الظلم والبغي والعدوان والمنكر وسواها من المفاهيم القرآنية التي تمثل الأبعاد المؤسسية الحاكمة المرشدة لمجالات الحياة الإنسانية الحضارية الخيرة، والرؤية الكونية القرآنية الحضارية الإيجابية تتحقق بتوافر الإقناع وقوة الإيمان وسلامة القصد وعقائديته وأخلاقياته وفاعلية الأداء الناتج عن صلاح منهج الفكر وعلميته وجدية العمل.

الأنا والآخر في الرؤيا الكونية القرآنية:

الأنا والآخر في الرؤيا الكونية القرآنية كائن وكيان واحد خلقوا إخوة سواسية في الأسرة الإنسانية الكبرى، يتفرقون شعوبا وقبائل في منظومة بشرية تحقق

التنوع لتحقيق التفاعل والتعارف والتكامل بين البشر، وهنا يكـون الاخـتلاف ليس عنصرية أو استعلاء بل دوائر متداخلة يحكمها العدل والرحمـة والتـسامح والتعاون على البر والتقوى حتى في حالة العداء والتنـافر؛ ولـذلك تنهـى هـذه الرؤيا عن الظلم في جميع الحالات، فالأنا والآخر في الرؤيـة القرآنيـة انـتماءات متعددة دما ونسبا وجنسا وإنسانية وعقيدة وفكرا، وهـي في كـل ذلـك واحـد فالأنا (هم) و (هم) الأنا ومن هنا فإن أمانة الاستخلاف تستوجب على المـسلم الاعتراف بكل هذه الصفات الإصلاحية الإعمارية، فالأمانـة تقتـضي الـصدق والبعد عن الكذب والوفاء والعدل والتواضع والإحسان والإصلاح.

الرؤية الكونية القرآنية هي رؤية السلام العالمي:

لقد أكدت الرؤية القرآنية وأبرزت وحـدة الإنـسان، أمـا الرؤيـا الماديـة فقـد أبرزت البعد السياسي القومي العنصري الإقصائي الذي تبنـاه الغـرب بعـد أن تخلى في رؤيته الكونية عن الأديان. لقـد بينـت الرؤيـا القرآنيـة تكـوين الـنفس الإنـسانية مـن الجانـب الظنـي المـادي الحيـواني والجانـب الروحـي الـسامي الإصلاحي، وبينت دور الإرادة الإنسانية في تغليب أحد الجانبين عـلى الآخـر. لقد تشوهت الرؤيا القرآنية ودمرت طاقاتها بسبب الخطاب الترهيبي الإملائـي التجزيئي، حتى تحولت حياة المـسلم إلى حيـاة سـلبية مهزومـة وإلغـاء للـذات لمراضاة الآخر أيا كان هذا الآخر حتى لـو أدى ذلـك لاسـتبداده وطغيانـه. إن الرؤيا القرآنية تحدد طبيعة العلاقات السياسية على أساس العدل والسلم، فهـما الأساس والشورى والنصح، وهما وسيلة القرار والإصلاح، وكـذلك العلاقـة

مع الآخر تتخذ التفاوض وسيلة لإحقاق الحقوق ولا تكون الحروب إلا إذا استحال الحصول على الحقوق، ولما كان القرآن ثابتا وغير متغير فهو كتاب مقاصد وقيم ومفاهيم، ومن هنا كانت السنة بمثابة تنزيل مقاصد وقيم ومفاهيم، فالقرآن في الزمان والمكان لإقامة الحجة على الإنسان ولتحقيق الرؤيا القرآنية، فإن ذلك يتطلب فهم طبيعة القرآن والسنة ومعرفة الفطرة والطبائع الإنسانية والنواميس الكونية وإدراك الواقع الزماني والمكاني بإمكانياته وتحدياته، فهذه كلها أمور منهجية لا بد من الوقوف عليها ليتم استنهاض الأمة وإعادة بناء حضارة العدل والعلم والعالمية والسلام.

مثالية واقعية:

تتميز الرؤيا القرآنية بأنها تقدم ما يرغبه الإنسان وتنزع إليه نفسه، فالعهد النبوي يمثل المثال الواقعي الذي حقق هذه الرؤيا القرآنية ومتطلباتها في الزمان والمكان، مع مراعاة تفاوت النفوس البشرية والمجتمعات الإنسانية في تحقيق قيم الخير والإصلاح والبناء الحضاري ومفاهيمه في واقع سلوكهم، ومن هنا نجد مثالية الرؤيا القرآنية في أنها تتطلب العمل الدائم لتحقيق أعلى درجات في مستوى القيم والمفاهيم والمقاصد القرآنية المطلقة.

مبادئ الرؤية الكونية القرآنية:

مبادئ الرؤية القرآنية هي الوسائل والمنطلقات الأساسية اللازمة لتجسيد تلك الرؤية، وأولها التوحيد الذي يمثل الإجابة الكونية الفطرية السرية للبعد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأ ومآلا، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم

الحياة والوجود وما وراء الحياة والوجود، فالتوحيد يعكس فطرة الكون وتكامل نطاقه، وثانيها الاستخلاف الذي هو فطرة الإنسان وتعبير عن طبيعته وصفاته وقدراته والذي جعله فردا ومجتمعا وجنسا، وثالثها العدل والاعتدال اللذان هما لب المحتوى والتفاعل الإنساني السوي معنويا وماديا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وما ساد العدل والاعتدال إلا سادت الرحمة والتكافل، ورابعها الحرية التي هي من مستلزمات المسؤولية التي يستوجبها الاستخلاف، والحرية نوعان؛ الأول الحرية الشخصية وهي ذاتية ضميرية تتعلق باقتناعات الفرد وعقيدته ورؤيته الكونية، والثاني هو حرية التصرف ضمن المجال الاجتماعي، وهذه الحرية لها حدودها التوافقية بين أعضاء المجتمع، وخامسها المسؤولية وهي المترتبة عن الاستخلاف الذي يتطلب التمتع بالحرية في اتخاذ القرار، وسادسها الغائية التي هي مبدأ في بديهية بديع نظام الكون وبديهية وحدانية الخالق وتوحيدية الوجود، وسابعها الأخلاقية التي هي الحس الإنساني الفطري الروحي السوي، فالإنسان يدرك بفطرته أنه قد خلق لغايات خيرة أخلاقية سامية، وثامنها الشورى التي يستوجبها الاستخلاف حيث للجماعة الحق في تشريع ضوابط الأداء والتصرف الفردي بما لا يضر بحقوق الآخرين، وبذلك فإن الشورى تقوم بضبط الأهواء والمصالح الفردية لأصحاب السلطة والسطوة والنفوذ بمختلف أشكالها، وهنا تأتي الحياة والشورى معا كأساس لازم لبقاء الحضارات، فالحضارات تأفل نتيجة لسريان سرطان الاستبداد والفساد في فكر الأمة ونظامها الاجتماعي، وتاسعها الشمولية العلمية السننية، وذلك لأنها من

متطلبات الاستخلاف حيث زود الله الإنسان بالعقل القادر على البحث والمعرفة، والبحث والمعرفة الصحيحة لا يمكن أن يتحققا إلا بالتفهم العلمي الموضعي التحليلي النقدي الشمولي المنضبط والذي لا يكتفي بمجرد الاهتمام بالجانب العقلي المعرفي من دون العناية بالجانب الوجداني التربوي، وعاشرها العالمية التي تعني مراحل الإنسانية التي تلاحمت فيها مراحل تكوين الإنسان كافة لتكون دوائر متداخلة من القربى والانتماء من الفرد إلى العائلة إلى القربى والجوار إلى العشيرة والقوم وإلى اللغة واللون والجنس لينتهي كل ذلك إلى الدائرة الإنسانية، وهناك فرق جوهري بين العولمة وهذه العالمية يتمثل في كون العالمية الإسلامية قائمة على العدل والسلام بينما العولمة قائمة على الهيمنة والاستغلال؛ ولذلك يجب العمل على إيجاد المجتمع الإنساني القائم على مبادئ الإخاء والعدل والتكافل والحرية والإيجابية البناءة الإصلاحية، وحادي عشر السلام الذي هو مبدأ بديهي لمبدأ العدل ووحدة الإنسان في علاقات الإنسان، وثاني عشر الإصلاح والإعمار حيث فطرة الإنسان تدفعه إلى السعي والعمل من أجل تحقيق الذات الإنسانية على أن يبقى ذلك معروفا بقصد الخير والنفع والتزام العلمية السننية التي هي قضية مركزية في الرؤية القرآنية الكونية، وهنا تبرز قيمة الجمال كقيمة مسبوقة في إبداع الكون وإتقانه وأحاسيسه الفطرية، وهذا الجمال مبثوث أيضا في الوحي المسطور حيث يتمتع المستمع بالأصوات التي لا توجد إلا فيه، وكذلك الصور التي ترسمها كلماته بشكل يجعل النفس الإنسانية تعيشها على أنها حاضرة أمام العيان.

الرؤية الكونية القرآنية: الأساس والمنطلق والدافع للإصلاح والإعمار:

يمثل العهد النبوي وعهد الخلافة الرشيدة نقطة الاهتداء للأمة لكي تستعيد الأمة رؤيتها الكونية القرآنية، وبعد ذلك يتم التركيز على تنمية النفس اللوامة باعتبارها قوام هذه الأمة لتتغلب على النفس الأمارة بالسوء من خلال تشييد القيم الأخلاقية الإيجابية، وهنا تأتي وظيفة الإصلاحيين والمفكرين الإسلاميين.

الرؤية الكونية الحضارية والمفاهيم الإنسانية الأخلاقية:

إن القيم والمفاهيم هي أدوات تفعيل الرؤية الكونية الحضارية لأي أمة، ومن هنا وجب تحديدها وغرسها في وجدان أفراد الأمة وتجسيدها في مؤسسات متفاعلة متكاملة على أساس المعيارية القائمة على أساس الخيرية الروحية الموضوعية العلمية السببية.

ما وراء الرؤية حتى لا نحرث في البحر:

إذا كان المطلوب هو استعادة عافية الأمة واسترداد رؤيتها فلا بد بالبدء بمراجعة تراث الأمة وسيرتها برؤية بصيرية ناقدة تعتمد المرجعية القرآنية وتستلهم حكمة السيرة والتنزيل النبوي، وهنا يجب الاهتمام بتكوين الرؤية الكونية القرآنية لدى الأطفال بأساليب تربوية تتم في مؤسسات التربية المختلفة وأهمها مؤسسة الأسرة لتفعيل هذه الرؤية روحيا ووجدانيا وسلوكيا.

أخيرا كيف نبني العلوم الاجتماعية الإسلامية ونحقق الرؤية الإسلامية:

لكي نحقق ذلك لا بد من تحديد العلاقة بين العلوم التقليدية التراثية والعلوم الغربية الاجتماعية، هنا لا بد من تناول كل فرع بمفرده ثم بيان العلاقة بينهما،

فالعلوم التراثية الإسلامية يغلب عليها الطابع الفقهي القانوني والذي نتيجة للظروف التاريخية التي مرت بها الأمة أنهى الحال بالعلوم الشرعية إلى علوم جامدة مستمدة من واقع بعيد ليس له وجود في العصر الحاضر، أما العلوم الاجتماعية فإن مهمتها دراسة المجتمع في ضوء رؤيته الحضارية؛ روحية كانت أم مادية؛ وعلى ضوء واقع طبائع نظرته الإنسانية وفي حدود إمكاناته البشرية والمادية وتحديات عصره الحضارية، أما مهمة العلوم الاجتماعية الإسلامية فتتمثل في توليد الفكر الاجتماعي في المجتمع، وهنا على الطالب لكي يحقق المعادلة الصعبة المتمثلة في الاستفادة من العلوم الإسلامية في مجال الاجتماعيات أن يخلص نفسه من داء التقليد والمتابعة، وأن يسلح نفسه بالعقلية الشمولية التحليلية العلمية الناقدة المبدعة، وأن يؤهل نفسه بالرؤية الكونية القرآنية ومعرفة المنهج العلمي لدراسة الفترات الإنسانية والكونية، وأن يستفيد من التراث الإسلامي والإنجازات العلمية المعاصرة الموضوعية. أما إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي فقد تجسدت في نموذج الجامعة الإسلامية بماليزيا التي اعتمدت نظام التخصص الرئيسي والتخصص الفرعي في كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، حيث يكون مساق الدراسات الإسلامية أحد التخصصين، ويتم مد الدراسة عاما إضافيا (٣٠ – ٤٠ ساعة) ويمنح الطالب درجة البكالوريوس إحداها في الدراسات الإسلامية والأخرى في أحد العلوم الاجتماعية أو الإنسانية.

٧-(دراسة المؤسسات) د. عبد الله الأحسن (ترجمة: د. عبد العزيز إبراهيم الفايز): منظمة المؤتمر الإسلامي؛ دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية: (سلسلة إسلامية المعرفة "٥") ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ٢٧٤ صفحة.

الفصل الأول: منظمة المؤتمر الإسلامي:

إن تأسيس المنظمة له جذوره التاريخية منذ بعثة النبي، فالأمة تعني بالإيمان ببعض الأفكار من قبل مجموعة من الناس والقدوة الشخصية لمجموعة عقائدية من الناس توصف أيضا بأنها أمة، وهي تعبر عن فكرة المجموعة الملتزمة من الأفراد داخل الأمة، وللتعبير عن فترة محدودة من الزمن والتعبير عن جماعة توحدها المهنة أو الظروف، وللتعبير أيضا عن العقيدة في إطار الجماعة والاقتداء بمعتقدات الجماعة، وخلاصة ذلك أن الأمة مجموعة من الأفكار، والأمة الإسلامية هي تلك التي تؤمن بهداية الله ونبوة محمد، فهي إذا مجموعة منظمة قانونيا وتستند على أفكار محددة، أما تطور الأمة الإسلامية تاريخيا فقد بدأت النواة الأولى مع الهجرة إلى المدينة حيث كتب النبي صحيفة المدينة والتي شملت التنظيمات المختصة بإدارة وأمن المدينة، وحددت ترتيب الولاءات بحيث أصبح الولاء للإيمان هو الولاء الأعلى والأولى بعد أن كان الولاء للقبيلة هو الذي يحتل هذه المكانة، وبالتالي انبنى مفهوم الأمة على أساس الأخوة الإسلامية والمساواة، ولكن بعد وفاة النبي ظهر تحدي الهوية القبلية والذي أخمد في حروب الردة، ثم كان تطبيق مفهوم الأمة في عهد الخلفاء الراشدين، لكن هذا لم يستمر طويلا

بسبب التعاقب الوراثي في مؤسسة الخلافة، ثم إنشاء خلافتين منفصلتين عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م الرئيسية في بغداد والفرعية في قرطبة، ثم ألغيت الخلافة عام ١٩٢٤م في تركيا.

الفصل الثاني: المنشأ:

بعد إلغاء الخلافة شعر المسلمون بالحاجة إلى توحيد الصف فعقدوا عدة مؤتمرات، كان الأول في القاهرة عام ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م لكن كل من حضره كان بصفة شخصية وليس كممثل للبلد، حيث كانت الدول الإسلامية واقعة تحت الاستعمار الأوروبي، وقد نادى المؤتمر بضرورة عودة الخلافة لكن نداءه فشل، والثاني كان في مكة عام ١٣٤٤هـ / ١٩٢٦م لكن تركيا أصرت على حذف مناقشة الخلافة والاكتفاء بمناقشة تنظيم الأمور للحج، وتم إنشاء مؤسسة دائمة تحت اسم مؤتمر العالم الإسلامي ستنعقد كل عام بمكة، لكنه لم ينعقد إلا في القدس عام ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م لأن القوى الاستعمارية عملت على إجهاضه، مع ذلك كانت هناك عوامل شجعت على الوحدة مثل حصول بعض الدول الإسلامية على استقلالها وظهر في الأمم المتحدة كتلة إسلامية موازية للكتلة الغربية والكتلة الشرقية، وتم الاهتمام بنشاطات المؤتمر الإسلامي الذي عقد في بكراتشي عامي ١٣٦٩هـ/ ١٩٦٩م و ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م وعقد المؤتمر الاقتصادي الأول بكراتشي عام ١٣٦٩ / ش٩٤٩م والثاني في طهران ١٣٧٠ / ١٩٥٠، وعقد مؤتمر للتنمية الفكرية في كراتشي عام ١٣٧١ / ١٩٥١، لكن كل هذه الجهود فشلت في إعطاء نتيجة عملية ملموسة، ويرجع ذلك إلى أن

كثيرا من قادة الدول الإسلامية أصبحوا علمانيين، ومع مجيء عام ١٣٧٩ / ١٩٦٠ ظهر نشاط جديد حيث أنشأت رابطة العالم الإسلامي حيث تبنت الحكومة السعودية مؤتمرا عام ١٣٨١ / ١٩٦٢ في مكة لمناقشة مكافحة العلمانية، وبعد هزيمة ١٩٦٧ دعا الملك فيصل لمؤتمر تحرير القدس، وفي عام ١٣٨٩ / ١٩٦٩ بعد حريق المسجد الأقصى تحمست الدول الإسلامية لعقد مؤتمر في الرباط يهدف إلى تعزيز التعاون الاقتصادي والعلمي والثقافي والروحي، وأسفر عن إنشاء أمانة دائمة تحت اسم منظمة المؤتمر الإسلامي، ويكون مقرها جدة، ولقد وصل عدد الأعضاء إلى ٤٦ عضوا عام ١٤٠٦ / ١٩٨٦ يمثلون تنوعا بشريا يمكن أن يحقق التكامل على كافة الأصعدة.

الفصل الثالث: بنية منظمة المؤتمر الإسلامي:

لقد اعتبر ميثاق المنظمة العقيدة العامل الأقوى للتضامن بين الأعضاء على أساس من الأخوة والعدل والمساواة، وتتكون هذه المنظمة من أربعة مكونات رئيسية هي:

(أ) مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات، وهو أعلى مؤسسة سلطوية، وقد أصدر قرار بعقد المؤتمر كل ثلاث سنوات على الأقل.

(ب) مؤتمر وزراء الخارجية، وهو المؤسسة الرئيسة لصنع القرار ولتعيين الأمين العام ومساعديه ومتابعة تنفيذ القرارات السابقة.

(ج) الأمانة العامـة وهـي الجهـاز التنفيـذي ومـسئولة عـن متابعـة قـرارات مؤتمرات القمة ووزراء الخارجية ويرأسها أمين عام ومعه مساعداه ويقوم الأمين العام بتعيين موظفي الأمانة مراعيا الكفاءة.

(د) محكمة العدل الإسلامية، وقد تم إنشاؤها في مؤتمر الطائف عام ١٤٠١/ ١٩٨١ ومقرها الكويت لكنها لم تعمل حتى الآن.

كما تنشئ المنظمة في بعض الأحيان لجانا وهيئات مخصصة للاهتمام بمصالح محددة للمنظمة مثل لجنة القدس، بالنسبة للأجهزة الفرعية فهناك صندوق التضامن الإسلامي للتخفيف من الأزمات والكوارث وصندوق القدس لمقاومة سياسة التهويد ومركز البحوث السياسية والاقتصادية والاجتماعية (مركز أنقرة) لتقديم المعلومات المطلوبة للمنظمة ومركز أبحاث التاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول والمركز الإسلامي للتدريب التقني والمهني والبحوث بدكا والمؤسسة الإسلامية للعلوم والتقنية والتنمية والمركز الإسلامي لتنمية التجارة واللجنة الإسلامية للهلال الدولي ومجمع الفقه الإسلامي واللجنة الإسلامية الدولية للقانون والمجلس الإسلامي للطيران المدني، وهناك عدد من الأجهزة المنتسبة للمنظمة مثل البنك الإسلامي للتنمية ووكالة الأنباء الإسلامية الدولية ومنظمة إذاعات الدول الإسلامية والغرفة الإسلامية للتجارة والصناعة وتبادل السلع والاتحاد الإسلامي لمالكي البواخر والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ومنظمة العواصم الإسلامية.

الفصل الرابع: العضوية وصنع القرار:

في الغالب تكون عضوية المنظمة للدول ذات الأغلبيـة المـسلمة، لكـن هنـاك استثناء لدول مثل الهند وأوغندا، ومع وجود عـدد مـن الـدول ذات الأغلبيـة المسلمة مثل ألبانيا وساحل العاج وتنزانيا إلا أنها لم تتقدم بطلب عضوية المنظمة، وهناك عدد من التنظيمات تتمتع بصفة المراقب مثل القبارصـة الأتـراك وجبهـة مورو من الفلبين، ومن المآخذ التي تؤخذ على المنظمة أن بعض الدول بها أفـراد غير مسلمين، فكيف يمكن أن يكون لهـم إيـمان مـشترك؟ كـذلك لـيس لـدى المنظمة أي آلية تمكنها من ضم الأقليات المسلمة قـي الـدول غـير الأعـضاء في بنيتها.

بالنسبة للفرق بين منظمة المؤتمر الإسلامي والخلافة فكلا المؤسستين يتأسس على المفهوم القرآني للأمة، أما في مجال السيادة فيكون الخليفة هو السلطة العليـا، أما المنظمة فسلطة الدولة القومية أعلى من سلطة المنظمة، بالنسبة لعمليات صنع القرار فكل الدول الأعضاء لها الحق في تقديم مشروع القرار، وتقـر القـرارات بأغلبية الأعضاء المشاركين في مؤتمر القمـة الإسـلامي، وكـذلك مـؤتمر وزراء الخارجية، لكن هناك عوامل خارجية تؤثر على قرارات المنظمة مثل تأثير القوى العظمى. ومع ذلك فإن المنظمة لا تمتلك أي سلطة لتنفيذ قراراتها، وإنـما يـترك للدولة آلية تنفيذها إلا أن هـذه القـرارات لهـا تأثيراتهـا في المجـال الاقتـصادي والسياسي والثقافي، أما التمويل المالي فيـتم مـن الـدول الأعـضاء كـل حـسب ظروفه، وتتشابه هذه المنظمة مع المنظمات الأخرى في التمثيل الحكومي، لكنهـا

تنطلق من فلسفة قرآنية للأمة الإسلامية، كما أن الأمم المتحدة تقوم على الفكـرة الأوروبية للحركة الإنسانية.

الفصل الخامس: الكفاح الإسلامي من أجل تقرير المصير:

لقد نشطت فكرة إنشاء المنظمة بعد حريق المسجد الأقـصى حيـث إن موقـف الدول الأعضاء من القدس أنها بلدة مقدسـة اغتـصبها الـصهاينة مـن سـكانها المسلمين بمساعدة القوى العظمى وأنها يجب أن تحرر، ولقد نشطت المنظمـة في مناهضة هجرة اليهود وطرد الفلسطينيين من أرضهم، وفي المجـال الاقتـصادي سعت المنظمة لإضعاف الاقتصاد الإسرائيلي وإيقاف الدعم المالي لها، وفي المجال العسكري أنشأت المنظمة مكتبا يعمل على تنسيق الجهـود العـسكرية بـين دول المواجهة والدول الإسلامية وتزويد منظمة التحرير بـما تحتاجـه عـسكريا، وفي المجال الدبلوماسي عملت المنظمة على إكـساب منظمـة التحريـر صـفة الممثـل الدبلوماسي لشعب فلسطين مـع الـسعي لعـزل إسرائيـل، لقـد أصـبح لمنظمـة التحرير الفلسطينية تمثيل دبلوماسي في ١٠٦ دولة، كما سعت المنظمة إلى الضغط على الدول التي نقلت سفاراتها من تل أبيب للقدس لكي تعـدل عـن موقفهـا، ومع ذلك فإن الدول الأعضاء لم تحقق النجاح المرجو منها على كافة الأبعاد ولا سيما الاقتصادية منها، أما موقف المنظمة من الغزو الـسوفيتي لأفغانـستان فقـد اعتبرت هذا احتلالا أجنبيا، وحثت كل الدول على تقديم العون، ولكنها لم تحدد ماهية هذا العون، ولم تحدد الجهة التي يمكن أن تتلقـى هـذا العـون، ولم تعتـبر الكفاح ضد المحتل جهادا كما في حالة فلسطين، واعتبرت المنظمة هذه المـشكلة

مشكلة إقليمية وليست مشكلة الأمة ككل، أما الاهتمام بالأقليات المسلمة فقد بدأت المنظمة هذا في المؤتمر الثالث لوزراء الخارجية ١٣٩٢/ ١٩٧٢ حيث حثت المنظمة هذه الدول على توفير الضمانات التي تؤدي إلى تمتع هذه الأقليات بحقوقها السياسية والدينية، وقامت المنظمة بعمل دراسة شاملة حول أوضاع هذه الأقليات. وفي المؤتمر الحادي عشر لوزراء الخارجية المنعقد في ١٤٠٠/ ١٩٨٠ تشكلت لجنة تتكون من وزير خارجية تونس والسنغال مع الأمين العام للاتصال بالحكومات التي تعيش فيها أقليات ومتابعة قرارات المنظمة والتشاور مع المؤسسات والمنظمات المهتمة بشؤون الأقليات المسلمة في الفلبين، وهناك مشاكل الأقليات لم تحظى باهتمام كاف مثل مشكلة كشمير، بالنسبة لموقف المنظمة من الدول الكبرى فقد اعتبرت موقف الولايات المتحدة القائم على التأييد غير المشروط لإسرائيل موقفا عدائيا حيث حددت المنظمة الولايات المتحدة الممول الرئيسي لإسرائيل المعتدية، وكذلك أدانت المنظمة اتفاقية كامب ديفيد وأيضا أدانت العدوان السوفيتي على أفغانستان، لكن كل دولة من دول المنظمة تبنت سياسة منفردة في التعامل مع القوى العظمى.

الفصل السادس: المحافظة على السلم والأمن داخل البلدان الإسلامية:

سعت المنظمة لتحقيق ذلك من خلال المساواة بين الدول الأعضاء واحترام السيادة وحل ما قد ينشأ من منازعات عن طريق الحلول السلمية، ولكن المنظمة لم تستخدم مفهوم الأمن الجماعي في مواجهة الأخطار التي قد تواجه أي دولة عضو في المنظمة، بالنسبة للنزاعات بين الدول الأعضاء استطاعت المنظمة

التقريب بين بنجلاديش وباكستان حيث مكنت المنظمة البلدين من تكوين وتطوير الصلات السياسية والاقتصادية والثقافية بينهما، لكن المنظمة لم تتدخل في نزاعات أخرى مثل النزاع بين مصر وليبيا والأردن وسوريا وليبيا والسودان، بالنسبة للصراع الإيراني العراقي فقد شكلت المنظمة لجانا مختلفة لحل هذا الصراع بالطرق السلمية، لكن مساعي هذه اللجان فشلت لأسباب تتعلق بالقيادة السياسية في كلا البلدين، بالنسبة لعلاقة المنظمة بالمنظمات الدولية الأخرى فقد نسقت المنظمة جهودها من خلال التعاون مع الأمم المتحدة بشأن حريق المسجد الأقصى، وبالتالي أقامت المنظمة مكتبا دائما لها في الأمم المتحدة، وكذلك فإن للمنظمة علاقات قوية بجامعة الدول العربية ومنظمة الوحدة العربية ومنظمة عدم الانحياز.

الفصل السابع: التعاون الإسلامي من أجل التنمية الاقتصادية:

لتحقيق هذا الغرض قامت المنظمة بإنشاء بنك إسلامي، وتم إنشاء إدارة مالية واقتصادية داخل الأمانة العامة، كما تم عقد اتفاقية عامة للتعاون الاقتصادي والتقني والتجاري هدفت إلى تشجيع تنقل رأس المال والاستثمارات بين الدول الأعضاء وإنشاء المشاريع المشتركة، وفي مجال الغذاء والزراعة أعد مركز أنقرة التابع للمنظمة دراسات بينت أن الدول الإسلامية تمتلك إمكانيات لإنتاج غذاء يكفي لجميع هذه الدول؛ ولذلك قرر مؤتمر القمة عام ١٤٠١/ ١٩٨١ إنشاء الصندوق الإسلامي للأمن الغذائي لكن لم ينشأ حتى الآن، وذلك يرجع إلى عدم التزام الحكومات القومية بتنفيذ قرارات المنظمة، أما في مجال التجارة فقد

أوصت الأمانة العامة بتحرير التجارة وتخفيض أو إزالة الجمارك أو غيرها من القيود كما أوصت بإنشاء غرفة تجارية وإمكانية إنشاء سوق مشتركة، وقد تبنى البنك الإسلامي سياسة عملت على زيادة التبادل التجاري بين بلدان المنظمة، ولكن بصورة منخفضة نسبيا، وذلك راجع لاعتماد معظم الدول على سلعة واحدة فقط مع ضعف البنية الأساسية في هذه البلدان، وكذلك سيطرة الدول الصناعية الكبرى على البنية الحالية للتجارة الدولية، وكذلك العلاقات السياسية بين هذه البلدان، أما في المجال الصناعي فقد بدأ البنك الإسلامي عددا من المشروعات المشتركة بين بلدان المنظمة، لكن هذا يمثل نجاحا ضئيلا مقارنة بالإمكانات المتاحة لهذه الدول، أما في مجال النقل والاتصالات والسياحة فقد تم إنشاء اتحاد لمالكي البواخر المسلمين ومقره جدة، وتم إنشاء المجلس الإسلامي للطيران المدني، ولكنه لم يعمل بعد، وما زالت هناك جهود لإنشاء اتحاد واتصالات الدول الإسلامية، أما في مجال السياحة فهناك صعوبات في حصول المواطنين تأشيرات دخول للدول المختلفة، وبالنسبة للمسائل المالية والنقدية فقد تم إنشاء صندوق التنمية الإسلامي لتمويل خطة تنمية موحدة لبلدان منظمة المؤتمر الإسلامي برأسمال مبدئي قدره ٣ بليون دولار أمريكي، وقد توفر هذا المبلغ تحت حساب في البنك الإسلامي لكنه لم يعمل بعد، وذلك للخوف من التغير المتكرر في السياسات نتيجة للتغيرات في الحكومات، ومع ذلك فقد شارك البنك في العديد من المشروعات مثل شركة البوتاس العربية بالأردن وشركة الدمازين للزراعة والمنتجات الحيوانية بالسودان، كما ناشدت المنظمة

البلدان المانحة تقديم يد المساعدة للبلدان المحتاجة بشكل ثنـائي، أمـا في مجـال الطاقة فإن المؤسسة الإسلامية للتقنية والتنميـة تقـوم بدراسـة إمكانيـة تعـاون الدول الأعضاء في هذا المجـال، والتـي تقـوم أيـضا بتـوفير دليـل مـن الخـبراء المسلمين الذين يمكنهم أن يقدموا خدمات استشارية للبلدان الأعضاء بدلا من الخبراء غير المسلمين الذين تعتمد عليهم هذه البلدان، كما تـوفر المؤسـسة مـنح دراسية للطلاب المسلمين، وتعمل كذلك على الحد من هجرة العقول المسلمة إلى البلدان غير الإسلامية.

الفصل الثامن: التعاون الإسلامي من أجل الوحدة الثقافية:

منذ المؤتمر الأول للمنظمة، وهو يسعى إلى حماية العقيدة والثقافة الإسـلامية؛ ولهذا الغرض أنشأت المنظمـة الهيئـة الإسـلامية للـشئون الثقافيـة والإعلاميـة وصندوق التضامن الإعلامي ولجنة الشؤون الإعلامية والثقافية، ولقد تم إنشاء المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية لتقوية التعاون بين الـدول الأعـضاء لجعل الثقافة الإسلامية محورا للمنهج التعليمي في البلدان الأعضاء، كما وضعت المنظمة خططا لإنشاء جامعات ومراكز إسلامية في أماكن مختلفة من العالم، كـما تسعى المنظمة إلى تعميم تدريس اللغة العربية في بلدان المنظمة غير الناطقة بهـا؛ ولذلك أوصت الدول الأعضاء بالتعاون مع الاتحاد الدولي للمـدارس العربيـة والإسلامية التي ترعاه السعودية، كما أنشأت المنظمة مركـزا لأبحـاث التـاريخ والفنون والحضارة الإسلامية بإستانبول، كما شكلت المنظمة لجنة دولية للتراث الإسلامي وجعلت مقرها مركزا في إستانبول، بالنسبة للنشاطات الإعلامية فقد

تم إنشاء وكالة الأنباء الإسلامية الدولية بجدة عام ١٣٩٢ / ١٩٧٢ لكنها ضعيفة الإمكانيات حيث لا تبث برامجها للدول الأعضاء ولا تحتفظ بمراسلين متفرغين في الأماكن المختلفة، ووظيفتها هي مراقبة نشرات أخبار الدول الأعضاء، ومن ثم تبث المعلومات للدول الأخرى، وأنشأت المنظمة أيضا منظمة إذاعات الدول الإسلامية وهي تقوم بنشر البرامج المختلفة التي تنتجها محطات إذاعات وتليفزيونات البلدان الإسلامية، ولمواجهة التحديات التي تواجهها المنظمة في مجال القانون أنشأت مجمع الفقه الإسلامي واللجنة الإسلامية والدولية للقانون، كما اقترحت إنشاء محكمة العدل الإسلامية، أما في مجال النشاطات الإنسانية فقد أنشأت المنظمة لجنة إسلامية للهلال الأحمر ببنغازي بليبيا؛ ولكي تبدأ فهي تحتاج إلى مصادقة عشر دول أعضاء، وهذا لم يكتمل حتى الآن، كما قررت المنظمة إقامة لجنة استشارية خاصة تتكون من خبراء المسلمين لصياغة وثيقة عن حقوق الإنسان، ولقد قامت المنظمة بعدد من النشاطات مثل إنشاء الاتحاد الرياضي للتضامن الإسلامي ومنظمة نسائية دولية ووضع تقويم قمري موحد للدول الأعضاء والمساهمة في الحوار المسيحي الإسلامي.

الفصل التاسع: الخاتمة: المثاليات والواقع:

يعكس تشكيل المنظمة الرغبة في الوحدة الإسلامية كبديل لمؤسسة الخلافة، وكمنظمة يمكن أن يجتمع فيها القادة السياسيون للأمة لمناقشة المشاكل، ولقد حققت نجاحا في موقفها ضد إسرائيل واعترافها بمنظمة التحرير كممثل شرعي

وحيد للشعب الفلسطيني، كما نجحت المنظمة في تعزيز التعاون بين الدول الأعضاء اقتصاديا، ومع ذلك فقد فشلت المنظمة في عدد من القضايا مثل دعم كفاح الشعب الأفغاني والعلاقة مع القوى العظمى وإثارة مشاكل الأقليات المسلمة ومحدودية تعبئة الإمكانيات المتاحة لدى الدول الأعضاء، فالسيادة الوطنية هي حجر العثرة الذي يقف عائقا أمام المنظمة لتحقيق أهدافها.

٨- (علم المكتبات) إبراهيم علي العوضـي (محـررا): دور الكتـب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية، وقائع الحلقة الدراسـية التي عقدت في قاعدة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ٨ ربيـع ثـان ١٤١٧هـ / ٢٢/ ٨/ ١٩٩٦م (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م). ١١٨ صفحة.

- د. زكي مصطفى عليان: الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية.

المكتبة مؤسسة أوجدها الإنسان لتعمل على خدمته من خلال قيامها بجمع ثروته الفكرية وتنظيمها ونقلها للأجيال القادمة، بالنسبة لأنواعها فهناك المكتبات الوطنية أو القومية والمكتبات العامة والأكاديمية والمتخصصة والخاصة. بالنسبة لظهور مكتبات المساجد والجوامع في الإسلام فقد نشأت بسبب تشجيع الإسلام للعلم والعلماء من خلال القرآن الكريم والسنة وتوفير مادة لهذه الكتب وتشجيع الأئمة وعلماء المسلمين، وقد اشتهرت العديد من المكتبات مثل مكتبة مسجد القمرية بالعراق ومكتبة جامع بني أمية بدمشق ومكتبة جامع الأزهر بمصر ومكتبة جامع الأندلس ومكتبة جامع الزيتونة بتونس. هناك نوع من المكتبات أنشأه الخلفاء المحبون للعلوم مثل التي أنشأها السامانيون في بلاد خراسان، أما الدولة العباسية فقد اشتهر منها ثلاثة بإنشاء المكتبات هم الناصر والمستنصر والمستعصم، وفي بلاد الشام كان هناك سيف الدولة الحمداني. أما الفاطميون فقد أقاموا خزائن القصر الخارجية وخزائن القصر الداخلية، وفي الأندلس اشتهر عبد الرحمن الأوسط، أما المكتبات الخاصة فمن أوائلها مكتبة خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، واشتهر بجمع الكتب

الجاحظ والفتح وابن خلكان والكندي وابن العيد وإسحاق الموصلي والقفاصي. بالنسبة لمكتبات المدارس فكانت مكتبة المدرسة الفاطمية ببغداد ومكتبة المدرسة المستنصرية، أما المكتبات العامة فأشهرها مكتبة سابور في بغداد ومكتبة بني عمارة في طرابلس الشام ودار العلم بالقاهرة. أما أشهر المكتبات فأهمها بيت الحكمة في بغداد الذي أنشأه المأمون ودار العلم بالقاهرة التي تأسست على يد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، وقد كانت المكتبات الكبرى توضع تحت إمرة ثلاثة هم المشرف الأعلى وأمين المكتبة ومساعده. ومن أشهر من تولى هذه المناصب ابن مسكويه والشريف المرتضى وأبو يوسف الإفراييني وابن القوطي. أما الأمور المالية فقد أوقف مؤسسو هذه المكتبات أوقافا سخية للإنفاق عليها كما فعل المأمون ونظام الملك والحاكم بأمر الله. وقد كانت الإعارة الخارجية مباحة، أما بيع الكتب فقد كانت هذه تجارة رابحة، وكان يتحكم في سعر الكتاب جودة الخط ونسبة المخطوط لشخص عظيم وشهرة المؤلف.

تلخيص كتاب: محمد ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام، نشأتها وتطورها ومصائرها:

الفصل الأول: ما قبل المكتبات الإسلامية. الفصل الثاني: فجر المكتبات الإسلامية. الفصل الثالث: ضحى المكتبات الإسلامية. الفصل الرابع: أنواع المكتبات الإسلامية. الفصل الخامس: المكتبات العامة. الفصل السادس: تنظيم المكتبات الإسلامية. الفصل السابع: المكتبات والكتب والكتاب. الفصل الثامن: انتقال تراثنا الإسلامي إلى أوروبا وتأثيره في نهضتها.

تلخيص كتاب: يوسف العش: دور الكتب والمكتبات العامة وشبه العامة لبلاد العراق والشام ومصر في العصر الوسيط:

تمهيد: منهج المؤلف. تمهيد: تصنيف دور الكتب العربية العامة. القسم الأول: تاريخ المكتبات. الفصل الأول: لمصر بيت الحكمة. الفصل الثاني: لمصر دور العلم. الفصل الثالث: لمصر الخزائن الملحقة. القسم الثاني: الوقف. الفصل الأول: صفات كتب الوقف. الفصل الثاني: صفات الكتب في المكتبات العامة. الفصل الثالث: طرق وقف الكتب. الفصل الرابع: الفهرس. الفصل الخامس: تصنيف العلوم. الفصل السادس: المكان واللوازم. الفصل السابع: ملاك المكتبة. الفصل الثامن: الناظر. الفصل التاسع: الوراثة. الفصل العاشر: العمل. الفصل الحادي عشر: الإعارة الخارجية.

- تعريف ببعض الكتب الورقية والتي تتعلق بتصنيف العلوم هذه الكتب قدمها الباحث بصورة مختزلة للغاية على النحو التالي:

١. الفهرست لابن النديم:

التعريف بابن النديم – التعريف بالفهرست – محتويات الفهرست – طبعات الفهرست.

٢. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: تعريف المؤلف – تعريف الكتاب – أقسام الكتاب – طبعات الكتاب.

٣. عبد اللطيف بن محمد رياض زاده: أسماء الكتب:

التعريف بالمؤلف – التعريف بالكتاب – طبعته.

٤. حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:

تعريف بالمؤلف – مؤلفاته – التعريف بالكتاب – طبعاته – ذيوله.

٥. إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين:

التعريف بالمؤلف – التعريف بالكتاب – طبعاته.

٦. إسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون:

التعريف بالكتاب – طبعاته.

٧. كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي:

التعريف بالمؤلف – تعريف الكتاب – طبعاته.

٨. د. فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي:

مقدمة – التعريف بالكتاب – طبعاته.

٩- (روايات أدبية) - أ. د. عبد الحميد أبو سليمان : رواية "جزيـرة البنائين"، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمـة، القـاهرة ٢٠٠٦، عدد الصفحات: ١٨٢

موضوع الرواية Theme:

تبدأ هذه القصة بوصف جزيرة جميلة تتمتع بكل أنواع الأشجار والثمار الذي يوفر عيشة رغدة طيبة مسالمة لكل الحيوانات التي تعيش فيها، حيث كان يسود الحب والوئام والتعاون بين جميع أفراد الحيوانات التي تعيش عليها، ونتيجة لإهمال وتكاسل الحيوانات تحولت الجزيرة إلى مكان تفوح منه رائحة نتنة بسبب سقوط الثمار وتركها، وصارت الجزيرة مكانا للأوبئة والأمراض، ثم ازداد الأمر سوءا عندما غزت الحيوانات المفترسة الجزيرة وأصبحت مصدرا للخطر على الحيوانات المسالمة؛ لأن طبيعة الحيوانات المفترسة هي الافتراس، مما حذا بالحيوانات المسالمة إلى الاختباء في الكهوف فأصبحت هزيلة وعرضة للمرض، وتناقصت أعدادها بسبب موتها وافتراس الحيوانات المفترسة لصغارها، وذلك نتيجة لتخاذلها عن نصرة بعضها البعض، وعن الاتحاد لمواجهة الأخطار التي تتمثل في الحيوانات المفترسة.

وذات يوم أثناء الليل تسلل الثعلب المكار ليبحث عن فريسة يصطادها ليلا، فكانت البومة مستيقظة تراقبه، وعندما اقترب من الديك أطلقت البومة نعيقها للتحذير فانطلق الديك هاربا بكل قوته فنجا من الافتراس، وقبل أن تنام البومة نهارا ذهب الديك مع زوجته الدجاجة وأفراخهما لشكر البومة على ما قدمته من

مساعدة كان من شأنها إنقاذ رب الأسرة الديك، فقالت البومة إنها فخورة بسهرها وتعبها لأن هذا واجبها ومسؤوليتها، وعلق الديك قائلا بأن أعداءهم الحيوانات المفترسة قد قدموا صورة كاذبة لهم عن البومة، وذلك لإفساد العلاقة بينها وبين الحيوانات المسالمة لتحقيق أغراضها من افتراس هذه الحيوانات، وقررت الأفراخ عدم الحصول على معلومات من الأعداء مهما كانت؛ لأن العدو لا يمكن أن يقدم نصيحة لها فائدة إلا لنفسه.

لكن البومة نبهت الديك والدجاجة أن هذه المسؤولية كبيرة وضخمة ولا يمكن في كل الحالات ومع كل الحيوانات أن تأتي بنتائج طيبة؛ ولذلك اقترحت البومة التشاور بين جميع الحيوانات المسالمة للاستفادة من خبرات الجميع، ولتحقيق التكامل والتعاون الذي يمكنهم من العودة إلى سابق عهدهم وطرد جميع الحيوانات الشريرة، وافق الديك على الفكرة وقرر دعوة جميع الحيوانات المسالمة للكهف التي تسكن فيه البومة، وذلك لخوف الحيوانات المفترسة منه بسبب الخرافات والخزعبلات التي نسجت حول الكهوف المظلمة، واختاروا بزوغ نور الصبح باعتباره أنسب وقت، وقد تكفل الديك والدجاجة بإبلاغ الحيوانات القريبة وتكفل الهداهد والعصافير والببغاوات بتبليغ الحيوانات البعيدة، وعقد الاجتماع فقالت البومة: إن الحيوانات المفترسة قد تمكنت منهم بسبب محاولة كل واحد منهم أن ينجو بنفسه دونما مراعاة لحياة الآخرين، فأصبح الجميع يعيش في خطر دائم وخوف مستمر، ولكي نتخلص من هذه الحالة لا بد من التشاور والتآزر والتعاون والتكامل.

وفي اليوم التالي تم عقد اجتماع في نفس المكان لما يتمتع به من مزايا الأمان، ولكن انتقلت رئاسة الجلسة إلى القطة نظرا لما تتمتع به من ذكاء مثلها مثل البومة، وأعطت الكلمة للحصان الذي بين أن أهم مشكلة يجب التصدي لها أولاً هي مشكلة الأمن نظرا لما يمثله من منزلة في حياة جميع الحيوان المسالمة، وهنا تساءلت العنزة عن إمكانية وجود وسيلة لمواجهة أنياب ومخالب الحيوانات المفترسة، فأجاب الحصان أن هناك وسائل ممكنة يتمتعون بها، لكنها مشروطة بوحدتهم جميعا والعمل معا، وتم تأجيل الاجتماع لليوم التالي، وفي اليوم التالي قال الحصان إنه لكي نعرف قدرتنا ونوحدها وننظمها فيجب على كل حيوان أن يطرح أي فكرة لديه، وأن يسأل أي سؤال يجول بخاطره بشكل صحيح؛ لأن السؤال الصحيح يؤدي إلى إجابة صحيحة، وهنا أشار الفيل إلى أنه يملك خرطوما قويا يمكنه من قتل الضواري من الحيوانات، وأشار إلى أن الحصان يستطيع بحوافره أن يدفع الحيوانات المفترسة، وأضاف الثور إنه وأقرانه يملكون قرونا قوية تمكنهم من بقر بطون الضواري، وقال الحمار إنه ورفاقه من الحمير والبغال يملكون نفس حوافر الحصان، وقال الكلب إنه سوف يستخدم أنيابه ومخالبه لنهش لحوم الأعداء، وأضافت القطة أنها سوف تخمش وجوه الحيوانات المفترسة وتحفظ المأكولات من عبس الفئران، وأضافت البومة أنها سوف تتولى الحراسة الليلية للإنذار، ثم يساعدها بعد ذلك الديكة والدجاجات والببغاوات بمواصلة إصدار الأصوات للتنبيه والإنذار، وتحدث الفيل ثانية قائلا إنه سوف يتولى تنظيم خطوط الدفاع حين تحين ساعة المواجهة، فجعل الفيلة والثيران

والكلاب في المواجهة، وجعل الخيل والبغال والحمير في الخلف لتناسب المواقع مع قدرات كل فصيل، وهنا رأت البومة إنهاء الاجتماع لأن وقت نومها قد آن.

وفي الاجتماع التالي طلب القرد ترأس الجلسة، وذلك لمناقشة موضوع توفير الأمن الغذائي الذي يعد ضرورة جوهرية في المواجهة، وهنا تدخلت البقرة واختارت العنزة لرئاسة الجلسة لما تتمتع به من حنان الأم ومن قدرتها على توفير اللبان ووافق الجميع على ذلك، وواصلت البقرة الحديث قائلة أنه يجب أن يتم توفير الغذاء اللازم أولاً، ثم يتم بناء حظائر لحفظ هذا الطعام ولحماية الصغار من هجوم الأعداء ومن تقلبات الجو، وتدخلت العنزة قائلة إنه يجب توفير الحبوب اللازمة أولاً لأنها الغذاء الأساسي للكثير من الحيوانات المسالمة، وذلك عن طريق زراعتها، وأضافت البقرة أنه يجب الاهتمام أيضا بتوفير الحشائش التي تكفي الحيوانات الآكلة للعشب مثل الفيل وغيره، وقال الحمار: يجب أن تزرع الفواكه لما لها من فوائد، وصدق البغل على هذه الفكرة، وركز القرد على الموز والفستق، وردد الببغاء أقوال القرد بطريقة مضحكة، فغمزته العنزة بشكل لطيف لكي يكف عن الهزل لأن الأمر جد جلل، هنا تدخلت البومة لإنهاء الاجتماع ومواصلة المناقشات في اليوم التالي.

وفي اليوم التالي ترأس الفيل الاجتماع وحدد كيفية بناء الحظائر والتي تحتاج إلى أخشاب سوف يقوم، وهو الحصان بإحضارها بمعاونة الحمير والبغال لتوفير مكان آمن لباقي الحيوانات المسالمة لإنتاج الطعام، وتساءلت العنزة عن زراعة الحشائش فقال الثور: إنه هو الحمير يستطيعون تدبير ذلك لما لهم من خبرة،

وسوف تساعدهم الفيلة والزراف في موسم الحصاد، وأضاف النحل أنه سيقوم بإنتاج العسل، وقالت الحمير إنها سوف تحضر المياه للمزارع بمساعدة البغال والثيران، وقالت القطة إنها سوف تتولى حراسة الطعام ليلا لحمايته من الفئران، وفي تلك اللحظة رأت القطة فأرا فطاردته، وانتهى الاجتماع وهي تطارده.

وفي الاجتماع التالي طرح الفيل فكرة تأمين وسائل الاتصال لما لها من أهمية في رفع معنويات الجميع أثناء المواجهة، كما أنها تعني التفكير الاستباقي لما يفكر فيه الأعداء، وترأست الحمامة الجلسة وبدأت تبين إمكانياتها في نقل الرسائل والبريد بين الجميع، بالإضافة إلى ذلك إنها هي والهداهد سوف يكملوا مهمة البومة في القيام بالحراسة النهارية، وتدخل العصفور قائلا مع الهدهد: إنه سيشترك في هذه المهمة لما له هو والهداهد والببغاوات من أحجام صغيرة وألوان مختلفة، كما أن هذه المجموعة تستطيع أن تقدم أنغاما في المناسبات تتراقص عليها الغزلان والحيوانات الأخرى التي تستطيع ذلك، وأضاف القرد قائلا إنه إن لم يستفد منه في الترويح والتسلية فسوف يقوم بأعمال أخرى فاسدة، وهنا انتهى الاجتماع.

وفي اليوم التالي جلسوا لوضع خطة إدارة الوادي، واتفقوا على التمسك بمبدأ الوحدة والتعدد والتنوع والتكامل الذي هو فطري في بناء المجتمعات، وهنا برزت الغزالة لتبين أن الفوارق في الجنس واللون واللغة والشكل إنما هو تنوع تكامل وجمال، ويجب أن نربي الصغار على هذا المبدأ، ثم ضرب الغزالة مثالا لتنوع الغزلان فيما بينها مع بيان المشترك الذي يجمعهم جميعا، ثم استكملت الأمثلة بذكر تنوع الماعز والكلاب والقطط وباقي حيوانات الوادي، وفي النهاية

ذكرت الصفات السلامية التي تجمعهم جميعا، ويجب استخدامها في الحفاظ على الوادي، وفي اليوم التالي اختار الجميع الفيل ليرأس الجلسة والتي أراد أن يكمل ما تم سابقا حيث قال: إن هناك مبدأ لا يكتمل به التكافل والتكامل إلا به هو الشورى التي يجب أن تسود في كل مراحل الحياة والذي يجعل الأمة هي الوصي ويجعل قيمها ومصالحها هي الغاية، فاقترح تكوين مجلس شورى من الثقات والعقلاء المجربين الذين تختارهم الأمة بحرية وقناعة ويتمتعون بالإخلاص والصدق والشفافية لتجسيد رؤية الأمة ومصالحها وتقوم بالمراقبة والمحاسبة النزيهة على تنفيذ شؤون الوادي؛ لأن غياب هذه الأمور يؤدي إلى ترسيخ الاستبداد، وهنا تدخل الحصان ليبين أهمية اختيار مجلس الشورى كمجلس تنفيذي كفء يكون تحت رقابته وأن يحترم الجميع الشريعة والقانون، وهنا انتهى الاجتماع.

وفي الاجتماع التالي ترأس البغل الجلسة واقترحت العنزة تكوين مؤسسة القضاء التي يجب أن تكون مستقلة ونزيهة وتقيم العدل بين الجميع، وأضافت الدجاجة مبدأ آخرا، وهو ضرورة توفر الكفاءة والنزاهة كشروط أساسية لكل من يقوم بإدارة أي عمل في الوادي، وليس على أساس العلاقات الشخصية أو القرابة أو المحسوبية؛ لأن انتشار هذه الأمراض هو الذي أضعفهم ومكن منهم أعداءهم، وهنا انتهى الاجتماع. وفي اليوم التالي ترأس الثور الجلسة فأضافت البقرة أن الحكومات الفاسدة وأعوانها من كهنة المثقفين والإعلاميين أشد خطرا من الأعداء، فمثلها مثل الثعلب الذي يدخل خن الدجاج فيقتل كل ما فيه رغم

أنه يكفيه دجاجة واحدة ولكن طبعه التخريب، ويجب أن لا ننسى هذه المـذابح التي يرتكبها المفترسون في الوادي لتكون دافعا لنا حتى لا نكرر أخطاء الماضي، وعند هذا الحد نبه الثور إلى خطورة اجتماع كل السلطات في يد واحدة؛ لذلك لا بد من تقسيم العمل لأن عكس ذلك يؤدي إلى الاستبداد الـذي يفـرخ الفـساد والخراب، أثناء ذلك لمحت البومة ثعلبا يتشمم الرائحـة ويبحـث عـن فريـسة، فحذرت المجتمعـين فقـررت الدجاجـة والـديك والمـاعز والأرانـب الفـرار، فذكرهم الحصان بما اتفقوا عليه وقرروا أن يلقنوا الثعلـب درسـا، وهنـا لفـت الببغاء نظر الحضور إلى أهمية الحرب النفسية حيث يمكـن اسـتغلال الخرافـات والأوهام والخزعبلات لتحطيم حالتهم النفسية، ثم شرحت الببغاء خطتها التي تتمثل في تقليدها لصوت الدجاجة لاستدراج الثعلب لمكان انحدار الـصخور، وهنا تقوم جميع الحيوانات في الـوادي بدحرجـة الـصخور في اتجاهـه وإصـدار أصواتها التي تتردد فيتصور أنه بين العفاريت والجن نتيجة للخرافات المتمكنة في نفسيته فيهرب ويخبر الحيوانات المفترسة الأخـرى فينتقـل الخـوف والفـزع إلى قلوبها، وبالتالي لا تجرؤ على الاقتراب من مكان اجتماع الحيوانـات، وتـم تنفيـذ هذه الخطة بنجاح نتيجة لاتحاد الجميع في تنفيذها، وانتهى الاجـتماع عنـد هـذا الحد.

وفي اليوم التالي ترأست الغزالة الاجتماع حيث أشارت إلى ما يسمى بالدستور، ونبهـت إلى أهميـة الالتـزام بمـواده وتنفيـذها ولـيس دقـة صـياغتها وحكمـة مضامينها، ووسيلة ذلك هي التربية السليمة التي تمثل الأسرة أهـم مؤسـساتها،

وأكدت الحمامة على هذا المعنى حيث بينت ما يتميز به الحمام من التقدير والحب للشريك الذي يتم اختياره بصورة جيدة، ثم بعد ذلك يتم تقاسم المسؤوليات والواجبات، ويتم توزيع الأعباء والأدوار بين الشريكين، ويقوم كل واحد منهما بما عليه، ولفت الديك الانتباه لما بين الشريكين من الحمام من التعاون والأثرة في تربية الصغار وما لذلك من أثر طيب في نفوس صغارها، بدأ اجتماع اليوم التالي بطلب للديك يطلب من الشحرورة غناء أنشودة " الفتاة العاقلة والدخان " التي تدعو لطاعة الرحمن ومعصية الشيطان، ثم بدأت الحمامة بالإشارة إلى أهمية الأسرة في البناء الاجتماعي بشرط أن تقوم على الوعي وحسن التربية والحب والعدل والولاء والجدية بعيدا عن العنف والقمع الجسدي والنفسي مع تعلم أهمية الانضباط وحسن تحمل المسؤولية وإبراز أهمية التعاون على المستوى الفردي والجماعي مع تنمية القدرة على التآزر والتواصل، ثم أشارت الحمامة إلى أن التخطيط الجيد لا بد أن يتبعه التنفيذ بحب وإخلاص وتعاون وتآزر وتحمل للمسؤولية، وقد أكد المجتمعون على صحة ما ذكرته الحمامة وانتهى الاجتماع.

وفي اجتماع اليوم التالي ترأست اليمامة الاجتماع وتحدثت البطة وأثارت قضية احتمال نشوب نزاعات فيما بينهم، ورأت أن لا يتم اللجوء للعنف لحل هذه النزاعات، ولكن يجب أن يسود التفاهم والحوار والوسائل والإجراءات القانونية، وفي حالة عدم الرضا يمكن اللجوء لوسائل المقاومة السلمية، وبالتالي تتعاون الأمة لتحقيق العدل وفض النزاعات، فالجميع أمام القانون سواء وأن يسود مبدأ "رحماء بيننا" كل شؤون الحياة الداخلية، أما علاقاتهم الخارجية فهم

سلم مع من سالمنا وأشداء على أعدائهم، وهذا ما يجب أن يربوا صغارهم عليه، وهنا انتهى الاجتماع. وفي اليوم التالي ترأس الجمل الاجتماع حيث تحدث عن دور مجتمع السلاميين في إرساء السلام العالمي حتى بينهم وبين الحيوانات المفترسة، وقد تدخلت البقرة لتطرح فكرة تولي الجمال والنوق مهمة التعليم في الوادي لما يتمتعون به من صبر وتحمل ومثابرة، ورد الجمل قائلا: إنهم سوف يعلمون الصغار في الأماكن المختلفة ويكسبونهم المهارات المطلوبة للعيش في كل الظروف ويراعون مراحل نموهم وما تتطلبه كل مرحلة من أنشطة، وهنا انتهى الاجتماع.

وفي اليوم التالي ترأست الزرافة الاجتماع ونبهت إلى أن من يثرثر كثيرا لا يعمل وأن الوقت ليس وقت كلام فقط، وإنما وقت أفعال أيضا، فالعاقل من اتعظ بغيره، ثم لفت الحصان الأنظار إلى أن حسن النية لا يكفي ولكن عليهم أن يتفكروا في الآثار والنتائج، فذكر جهل الدب حينما قتل صديقه الخنزير، وهو يعتقد أنه يذب الذباب عنه وذكر الهدهد انخداع الجرذان والأرانب بمظهر العقاب الذي بدا متنسكا وأوهمهم بأنه يريد مساعدتهم، ونتيجة لعدم تفحصهم لما يقول فقد استطاع القضاء عليهم لجهلهم بطبعه وتغافلهم عن عدائه لهم، فهذا مصير من ينخدع بالمظهر ولا يتأمل المآل والمخبر، وهنا يجب أن نحكم على القادة والحكام بنتائج أفعالهم وليس بمعسول كلامهم، وطلب القرد الكلمة وتحدث عن القردة والببغاوات ودورها في تأصيل النفاق والتملق بين الرؤساء وكيف أن هذا قد أضر بالرؤساء وبهم وبجميع أفراد المجتمع، وهنا تقدمت الشحرورة

وتحدثت عن الرؤية الكونية التي في ضوئها يتم تحديد العلاقات بين الحيوانـات السلامية وغيرها من الكائنات وعلاقتها بالحياة وهدف الحيوانات في العيش، في هذا الوقت أسقط السنجاب ثمرة كبيرة من جوز الهند من نخلة مرتفعة فأدمت رأس الحمار، وقفز القرد وأحضر السنجاب أمام الزرافـة، وهنـا سـألت البومـة السنجاب عن سبب ذلك، فقال إنه يخشى الجوع والبرد لأنهـم يعتمـدون عـلى طوال فترة الشتاء، وهنا لفت البومة انتبـاه الـسنجاب إلى أن العمـل في الـوادي جماعي والكل يهتم بمصالح الكل، وطلبت من السنجاب الاعتذار للحـمار لمـا أحدثه به، فاعتذر السنجاب وقبل الحمار اعتذاره، وهنا انتهى الاجتماع.

وفي اليوم التالي ترأس السنجاب الاجتماع وواصلت الشحرورة الحديث عـن أهمية الهدف في الحياة حيث يكون الدافع إلى الإنجـاز والعمـل، وتحـدثت عـن العقيدة لكونها المحرك للطاقة، وبالتالي يجب أن تكون غايـة هـذه الحيـاة القـيم النبيلة مثل العدل والحب والأمن والسلام والتعاون، وتـدخل القـرد قـائلا إن النحلة تلدغ، فقالت الشحرورة إنها لا تلـدغ إلا مـن يعاديهـا، وأن لهـا وظيفـة جوهرية بالنسبة للزهور والنباتات، ثم واصلت الشحرورة حديثها ونبهـت إلى أن القيم والمبادئ الطيبة لا قيمة لها ما لم تكن متبوعة بالعمل المخلص الجاد الذي يهدف إلى الإعمار، وأن يعلموا أبناءهم هذه القيم والمبادئ، وهنا انتهى الاجتماع.
وترأست الوزة الاجتماع التالي وطلب الحصان الكلمة فأوضـح أنـه رغـم كـل الترتيبات والتنظيمات إلا أن الوادي ما زال يفرخ الاستبداد والفساد، وللقـضاء على ذلك لا بد من زيادة وعي الجماهير وتوافر المعرفة الصحيحة بحقائق الأشياء

والأشخاص، فهما شرطان أساسيان لحسن الاختيار القائم على قيم المشترك في الفطرة السليمة التي تحدد طبائعها العقائد والديانات التي تستمد منها كل القيم والأخلاق والمبادئ، فلا يجب أن يسمح دستورهم ووعيهم الجماهيري لأي فئة أو مؤسسة أن تنطق الدين متى شاءت وتصمته متى شاءت، وهنا انتهى الاجتماع.

ترأست الحمامة الاجتماع التالي، واستمر الحصان في التأكيد على سلامة العقائد من التحريف والزيغ والشعوذات والكهنوتيات، ولكي يتم تفعيل دور هذه العقائد في كل نظم المجتمع، لا بد أن تربي الأجيال على الاقتناع والرضا وتقبل التعدد والاختلاف، وهنا لا بد من التحاور والتشاور في ضوء المشترك الدستوري، فهذا يمثل الدافع الروحي للحياة الخيرة، فتهميش دور العقائد والأديان يؤدي إلى فوضى وتحلل أخلاقي وتفشي للرذائل، وهنا انتهى الاجتماع.

وترأس الجمل الاجتماع التالي، واستكمل الحصان حديثه مؤكدا على أن التربية العقدية في الصغر لا بد أن تقوم على الاقتناع من خلال قيام الأسرة بهذا الدور التربوي في تعويد الأطفال على قبول المختلف عنهم في الجزئيات، وهنا يجب إبعاد العقائد والأديان عن متناول رجال السياسة والحكم والمال والسطوة الذين قد يستغلونها في القهر والاستبداد باسم المقدس، ومع الوضع في الاعتبار أن القيم العقائدية والدينية هي الأساس التي تبنى عليه السياسة وأن مقولة "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" مقولة باطلة، فسوء الاختيار وضعف الوعي يعود إلى التقصير في التربية والتعليم، ولكي نأمن عدم استغلال السياسي للدين

والعقيدة لتكريس الاستبداد والفساد، يجب أن تقام مؤسسات مستقلة مثل مؤسسات تعليم الدين والدعوة تقوم على إدارتها نخبة من أهل العلم والمعرفة والخبرة والدراية والتقوى يتم انتخابهم بحرية ويوفر لهم المال العام الذي يمكنهم من أداء مهمتهم بنزاهة بعيدا عن ضغوط أي مؤسسة في المجتمع، وهنا انتهى الاجتماع.

وفي الاجتماع التالي استمر الحصان في طرح آليات بناء المؤسسات الدعوية والتعليمية ودورها في حماية المجتمع من ظهور بذور الاستبداد، وتقدمت البومة فأوضحت كيف أن هذا قد وضح مفهوم الشعب والدولة اللذان كانا غائبين عن أفهام الكثيرين، وأن الديني قد أفسد الأمر باستيلائه على السياسي، وأن السياسي قد أفسد الأمر حينما جعل الدين للأعياد والمناسبات، وسألت البلبلة عن ما إذا كان يكفي تعليم القيم والعقائد والمبادئ في المؤسسات الشعبية لتحقيق الأغراض، وهنا انتهى الاجتماع. وافتتحت الطيور الاجتماع التالي بالتغريد ونشر جو البهجة بين الجميع لاعتقادهم أنه الاجتماع التخطيطي قبل البدء في التنفيذ، ثم واصلت البلبلة حديثا عن قيام الماكرين والمستغلين باستخدام كل الأساليب لتزييف إرادة شعوبهم من خلال استغلال أموالهم للسيطرة على وسائل الإعلام ليعرضوا على هذه الشعوب ما يريدون فقط وليس الحقيقة، وهذا الإعلام هو الذي يعتم الرؤية ويؤدي إلى سوء الاختيار، وهنا لفت البلبلة النظر إلى أهمية المعرفة وسلامة الإعلام والصحف والمجلات والدوريات والإذاعات والفضائيات في تكوين رأي عام سلبي أو إيجابي، ولكي

يتم تفادي الآثار السلبية يجب أن يكون إدراك الشعوب لمصالحها إدراكا سليما، وهذا لا يتحقق إلا بانتخاب نخبة صالحة تعمل في مؤسسات الإعلام المختلفة، على أن يكون ولاء هذه المؤسسات للشعب ولإرادة الأمة، وهنا انتهى الاجتماع.

ترأست الشحرورة الاجتماع التالي، وهنا تحدثت البطة عن أهمية الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى في بناء المجتمع وعن الثقافة والتعليم وتوفيرهما القدرات والمهارات المطلوب إكسابها، وعن الإعلام لأنه الوسيلة التي تقدم معلومات وأفكارا ورؤى وتحليلات للمواطن عن العالم المحيط به، فهذه هي الأركان الثلاثة التي لا بد منها لضمان نجاح المجتمع، مع الوضع في الاعتبار أن تربية الوعي الجمعي هو الذي من شأنه تحقيق التكامل والتوافق بين هذه العناصر الثلاثة، وعليهم أن يعلموا أطفالهم قيم العمل الجمعي والعام مع بيان أدواره والمؤسسات التي تمكن من المشاركة بفعالية في هذا العمل، واختتم الهدهد الاجتماع بأغنية لطيفة تؤكد على الأفكار التي جاءت في حديث البطة.

بهذا تنتهي قصة جزيرة البنائين التي تحكي على ألسنة الحيوانات قصةَ الأمم والشعوب في نهضتها وانحطاطها، وكيف أن العدل والمساواة واحترام حقوق المواطن وتمتعه بالحرية شرطٌ أساسي للنهضة، وأن الظلم والاستبداد يؤديان إلى التمزق والتخلف، وإلى تفشي الفساد وكل مظاهر الضعف والفاقة والانحطاط.

وتوضح القصة أن الطريق إلى التقدم والحرية والقوة والإبداع إنما يكمن في حسن التربية، والحفاظ على الأسرة، ونمو أدبيات التربية الوالدية

الصحيحة، وفي سلامة الرؤية الكلية الكونية للمجتمع في عقائده ومبادئه ومفاهيمه، وسلامة منهج فكره وثقافته وبناء حضارته.

وتوضح القصة أيضا أن بناء المؤسسات الاجتماعية التربوية والعلمية والبحثية والفكرية والدعوية والتعليمية والإعلامية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمدنية؛ جميعها ضرورية لاستقرار المجتمع ونموه ونمو طاقاته وإبداعه وتقدمه.

وقد وضحت القصة أن المؤسسات السبع - الشورية والتنفيذية والقضائية والدينية والتربوية الأسرية والتعليمية والإعلامية - هي القاعدة والبنية المؤسسية التحتية التي لا بد منها للتقدم والنمو والإبداع والقضاء على الفساد والاستبداد في كل مجتمع، وأن علينا أن نجعل بناء هذه المؤسسات والمحافظة عليها هدفًا لنا في حياتنا وحياة شعوبنا؛ من أجل أنفسنا، ومن أجل أبنائنا وشعوبنا، ومن أجل سلام الإنسانية وتقدمها الحضاري.

الحبكة Plot :

تتمثل حبكة الرواية في أن خطرا محدقا يهدد حياة الحيوانات السلامية، وذلك لطبيعتها الفطرية المهادنة والمسالمة حتى يصل الأمر إلى تهديدها بالانقراض؛ لا لعيب فيها، ولكن لطبيعة الأعداء المفترسة المستغلة التي جاءت لجزيرتها لتستغلها وتسخرها، وبالتالي إما أن تعيد صياغة نظم حياتها للتغلب على هذا الخطر الداهم أو تواجه الانقراض.

فنية تقديم الرواية Technique :

استخدم الروائي فنية أرسطو Aristotle Technique والتـي تبـدأ بدايـة طبيعية وتتطور الأحداث إلى أن تصل إلى ذروة الحبكة ثم تتوالى الأحداث إلى أن يتم حل الحبكة. وهذه الفنية مناسبة للرسالة التي أراد الروائـي توضـيحها مـن خلال عمله الأدبي، فهذه الفنية مناسبة لكل الأعمار، وهذه الفنيـة تختلـف عـن الفنية الاسترجاعية Retrospective Technique التي تبدأ بالخاتمة وتختلف عـن فنية Flash-back Technique التي لا تلتزم بالأبعاد الزمانية ولا المكانية في سرد الأحداث، وهاتان الفنيتان من ابتداع الأدباء العبثيين والسرياليين الذين عكسوا صور الفوضى التي يعيشها الإنسان المادي الملحد.

تلميحات بسيطة عن أسلوب تقديم الرواية:

الرواية من الخيال الأدبي Literary Fiction والذي يعكس إبـداعا ذاتيـا للروائي يريد من خلاله تقديم رؤية إبداعية لما يريد أن يحققـه في عالمـه الخـاص والعام، ويستفيد من الحيوية الموجودة في الـنص الأدبي لتحقيـق هـذه الرؤيـة؛ وذلك لأن النص الأدبي يخاطب الوجدان والنفس والعقل لاحتوائه على السرد والحوار. هذه الرواية من الروايات التي تستخدم الرمزيـة Symbolism لتمثيـل العالم الإسلامي بالحيوانات السلامية والعـالم الغـربي الاسـتعماري بالحيوانـات المفترسة، فشخص أمراض العالم الإسلامي وقدم تصورا لعلاجها. هذه الرواية على نسق رواية George Orwell المعنونة باسم "Animal Farm " والتي صورت أمراض الشيوعية من خلال استخدام الرمزية وتنبأت بسقوطها، فيمكن عمـل دراسة أدبية مقارنة بين الروايتين.

١٠- (رواية أدبية) أ. د. عبد الحميد أبو سليمان: رواية "كنوز جزيرة البنائين: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ٢٠٠٦، عدد الصفحات: ١٨٢

الموضوع:

الرواية عبارة عن تقييم للجهود التي بذلتها الحيوانات في رواية "جزيرة البنائين" وثمار هذه الجهود على أرض الواقع حتى لا تقف عند مرحلة التنظير، فهي سرد لهذا التقييم على لسان الحكيم "بيدبا" صاحب قصص "كليلة ودمنة" فيبدأ بما حكاه له الرحالة ابن بطوطة ووصفه لحال الجزيرة بعد تطبيق الحيوانات للمخططات التي تشاوروا وتعاونوا في وضعها وتنفيذها، حيث عزا ابن بطوطة حالة الازدهار والرخاء التي تعيشها الجزيرة إلى وضوح الرؤية الكونية وسلامة منهج فكر وبناء وجدان جميع المتعايشين على الجزيرة على أسس سليمة متينة بما أولوه من عناية بأمر الأمومة وبأمر الأسرة في شؤون التربية، فقد كانت الأمهات تربي أطفالها على الحب والتشجيع وإثارة الرغبة في الإنجاز والمعرفة والإبداع، وضرب ابن بطوطة مثلا لهذه التربية، ويرى ابن بطوطة أن التربية السلبية هي التي تقوم على القهر والأمر والترهيب، والتي تغرس في نفس الطفل مشاعر العجز والتهيب والخوف والكره، وتنتهي به إلى خلق العناد والرفض والمشاكسة، أو إلى خلق الجبن والتهيب ومشاعر الخضوع والمذلة، وعدم الثقة بالنفس، وإلى خلق الكذب والنفاق، وهذا في ذاته قادر على تحويل شعوب من حالة الانطلاق والإبداع إلى حالة نقيضة من الخوف والإيمان بالخرافات وضرب

مثلا لذلك، وذكر ابن بطوطة أن رأس الصفات التي تعتمد عليها التربية السليمة هي الصدق ورأس الصفات التي تدور عليها التربية السلبية الكذب، كما لاحظ ابن بطوطة أيضا كيف أن من أهم ما لاحظه ابن بطوطة عن أبناء تلك البلاد أنهم، لحسن مناهج تربيتهم وتعليمهم، كانوا يتمتعون بالمهارة وبالإيجابية والمبادرة والإبداع وبحرية التفكير وشجاعة الرأي والتعبير، وتمتلئ نفوسهم بمشاعر الأنفة والعزة والكرامة، مع كل التواضع، من دون تظاهر ولا مهانة أو مذلة ولا تملق أو كذب، كذلك كانوا يتمتعون بوفرة صنائعهم وزراعاتهم.

أما فيما يعلق بعلاقة المرأة بزوجها فكانت عجائز الجزيرة، في بداية حياة بناتهن وصدر شبابهن الغض، وهي في الوقت نفسه مرحلة ضعف وحاجتها وحاجة صغارها؛ لأنها مرحلة الإخصاب والحمل والولادة وتربية الصغار عند النساء، ينصحن المتزوجات منهن أن يجعلن أولويتهن في هذه المرحلة العناية بأسرهن وأزواجهن، وفقا لمقتضيات الفطرة السليمة ومراعاة هذه الفطرة في كل المراحل العمرية بالنسبة لكل من الزوج والزوجة، وأن يتم تحديد أدوار كل منهما وفقا لفطرته والمرحلة التي يمر بها، وهذه تمثل الرؤية البديلة بشأن المرأة وإنصافها، وحفظ كرامتها بالتربية الصحيحة، وبالتشريعات الصائبة، وبالترتيبات الفعالة. وكان ابن بطوطة يحمل إعجابًا شديدًا بنظام الجزيرة والوادي الذي كان نظامًا رائعًا يثير الدهشة والإكبار، وذلك لتكامل مؤسساته، وخلوها من الفساد والإتاوات والرشاوى والمحسوبيات، وإهدار المال العام، أو من تسيب العاملين، أو عدم معرفتهم بواجباتهم، أو ضعف إحساسهم

بمسؤولياتهم، وذلك ولا شك مرجعه في الأساس إلى إنصاف العاملين، والوفاء لهم بحقوقهم، وإلى حسن التربية والتعليم والتدريب الجيد، وإلى الإعلام المبدع المستنير، وإلى جهود مؤسسات الدعوة والخدمات الاجتماعية والتربوية التي تعمل على بذر القيم والمبادئ السليمة ومشاعر العزة والكرامة في نفوس الناشئة، فهذه المؤسسات تنمي - إلى جانب مؤسسات التشريع والمراقبة - أكبر قدر من الإخلاص والوعي والشفافية.

أما في حديثه عن الحرية فقد أدرك سكان الوادي المعنى الصحيح للحياة، والمعنى الصحيح للحرية في مجتمعهم، وفي الأساليب التي ربوا عليها صغارهم، وعودوهم ممارستها، وحققوا لأنفسهم الخير الذي وهب الله العقول لتحقيقه، وأن الحرية لم تكن عند أهل تلك الجزيرة والوادي تعني الفوضى والانفلات واتباع الضلالات وطين النزوات، التي يسود معها قانون الغاب بين بني البشر؛ فتضيع الحقوق، وتهدر الكرامات والمسؤوليات، ويقع الضرر والمظالم بالنفوس والمجتمعات، بعضه يتحقق في عاجل الأمر، وبعضه يتحقق في مستقبل الأجيال. أما حماية الأخلاق في المجتمع فلا تكون بالتجسس والتلصص والتطفل عليهم في دورهم وخاصة شأنهم، ولكن حماية الأخلاق في المجتمع تكون بشأن الجهر والإعلان بالمفاسد والموبقات؛ التي يفرض الفاسدون أنفسهم وفسادهم على الناس بالجهر بها وإشاعتها، وأما الأمن الاجتماعي فيكون بمنع هذا النوع من الجهر والإعلان بالمفاسد والموبقات والسعي بها وإشاعتها بين الناس وخاصة في أوساط الصغار والشباب وفي غفلة من الآباء ومن المجتمع،

وهذا المنع هو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنظومة الحرية مثل منظومة الذرة ومنظومة المجرة، كل لـه حدوده وقواعده وضوابطه، وما من منظومة تتجاوز حدودها وتنتهك قواعدَها وضوابطها إلا كان مصيرها الانهيار والدمار؛ تلك سنة الله في الكون، جمادا وحيوانا وبشرا، وتلك هي دروس العبرة في حال الكون ونواميسه، وفيما سلف من حالِ الأمم، فلا معنى للحياة من دون حرية، ولا وجود للحرية من دون التربية والتعود والانضباط الذي يولد حساسية الضمير ورقي الخلق وحس المسؤولية وتقدير المصلحة العامة.

أما بالنسبة لعلاقة الشباب بالفتيات فإن التواصل الأخلاقي المنضبط بقيمه وتقاليده، وصلا وفصلا، هو الأحرى بالعلاقات الإنسانية الأخلاقية الفعالة القويمة المثمرة، وأدى إلى الحد من أمراض الظلام وآفات دروب الانحراف، فقد أثبتت النظرة العلمية الفطرية أن الوصل المنفصل، والفصل المتصل، أدعى إلى الزواج. فيما يتعلق بحس الكرامة والعزة، فالسر في أمر حس الكرامـة والعزة عند بعض الشعوب والأمم، وحس الذل والمهانة والخضوع عند الأخرى؛ يعود إلى الرؤية الكلية الكونية، فالأمم والشعوب الحرة العزيزة الكريمة شعوب تجعل الحرية والكرامة والقيم والمرامي السامية التي تهفو إليها نفوسها وفطرتها أساس رؤيتها الكلية الكونية. أما الأمم التي تتشوه فيها رؤيتها الكونية ومناهج فكرها، والتي تفقد عند ذلك حريتها وحرية خياراتها فإنها تفقد مشاعر العزة والكرامـة، ولا تجني مهما تحايلت في تزييف القول والحجة إلا مشاعرَ الذل والمهانة والعجز والتخلف، وينتهي أمرها في جميع علاقاتها، وفي تنظيماتها، إلى الفساد والاستبداد.

فإذا أدركنا من هو الله، وما هي صفاته، وماذا يمثل، وأدركنا من هو الشيطان، وما هي صفاته، وماذا يمثل، أدركنا أن جل البشر على وجه الحقيقة بفطرتهم السوية يحبون "الله" ويكرهون "الشيطان".

فيما يتعلق بأمر الآخرة فكلنا يعلم مدى جلال خلق الكون في نظامه وجماله بما لا يحيط به علمنا وسقف إدراكنا؛ ولذلك فالعاقل في مثل هذا الأمر من أدرك قدرة عقله وسقف إدراكه وحدود منطقه. إن المهم في الأمر هو أن ندرك أننا نحن الذين نحدد في حياتنا مصيرنا، إما إلى نعيم وسعادة، وإما إلى ألم وشقاء، ليس المهم كيف وماذا، فذلك تقريب لما سيكون عليه عاقبة الأمر وحصيلة المصير، وبالنسبة لعدم استجابة دعاء الشعوب المؤمنة فإن ذلك يرجع إلى تشوه فكر هذه الشعوب حتى قعدت عن العمل، فالعمل الصالح عندهم ليس هو السعي بالعمل والتسخير وبالجِد والاجتهاد وبالإصلاح والإعمار في الأرض، ولكن العمل الصالح والعبادة يكاد يقتصر على تمتمات اللسان وعلى القعود لمجرد التلاوة في دور الذكر والشعائر وحلقات الدرس والاستظهار، أما الإحسان والإتقان في رؤية أصحاب النظرة الجزئية؛ فإنه لا تكون له علاقة بالسعي في الكون وفي طلب الأسباب والنواميس، فبالعقل والعلم والعمل والإبداع وطلب نواميس الكون والفطرة يستطيع الإنسان أن ينظم حياة مجتمعاته وأن يسخر كنوز الأرض وخيراتها وقوانين قواها وسنن طاقاتها لحاجاته وعمرانه، إن جوهرَ إشكالات الأمم والشعوب المتخلفة في هذا العصر ليست إشكالات لفظيات وفقهيات، ولكنها إشكالات رؤية وفكر

ومنهج، تستدعي إصلاح الرؤية وإصلاح الفكر وإصلاح الثقافة وإصلاح المنهج وإصلاح التربية والتعليم والعناية بالتدريب والتأهيل، وذلك بالبحث والدرس والتنقيب الأصيل وبالجد والاجتهاد؛ الذي يبصر، أما حقيقة الدعاء فأمر آخر، فالدعاءَ الصادق من الإنسان الصادق حقيقة وقوة؛ لأننا نعلم أن اللهَ هو الخالق وأن اللهَ هو الفعال المسير للكون وأنه هو الذي أودع الكائنات سننها وأنه هو اللطيف الخبير. إن التقدم وتنمية المعارف والإعمار يحتاج إلى بذل مجهود كبير، أما التعويق وعرقلة الجهود والفساد وإفساد خطط الإصلاح والإعمار والتخلف مع كل ما يجلب من ألم وحاجة وذل وضعف وفاقة؛ فهو يحتاج إلى مجهود أكبر. إن دور الإنسان في هذه الحياة هو مزاولة الحياة وتحقيق الذات بأبعادها الفردية والجماعية، بالإفادة والاستمتاع بما خلق لـه واستخلف فيه من مقدراتها، وتنميتها وفقا لهدي الروح ونوازع الفطرة السوية والضمير الإنساني السوي، لينال الإنسان بذلك مشاعر السعادة والرضا في هذه الحياة والثقة والطمأنينة إلى حسن المآل.

وقدم ابن بطوطة نصيحة هي ألا يغيب كل مواطن في كل مجتمع أهمية المؤسسات الاجتماعية الشعبية الست المنتخبة المستقلة؛ التي أعطت تلك الجزيرةَ، وذلك الوادي ما يتمتع به من رفاه وأمن وسلام، وهذه المؤسسات الست هي:

١ -مؤسسات الدين والقيم التي تبني وجدان الأمة.

٢-ومؤسسات الإعلام الشعبي التي تنمي الوعي وتصدق الخبر وترَشد القرار.

٣-ومؤسسة مجلس الشورى والتشريع التي تصدر عن اقتناعات الأمة ومواطنيها القوانين التي تعبر عن قيم الأمة ومبادئها ومقاصدها.

٤-ومؤسسة التنفيذ التي تخطط العمل وترعى المصالح وتسهر على تأمين السلام والأمن وتذلل العقبات وتوفر الحاجات.

٥-ومؤسسة هيئة القضاء التي تقيم دولة القانون وتحق الحقوق وترسي المساواة وتحمي العدالة.

٦-ومؤسسة مجلس صيانة الدستور وسلامة أداء مؤسسات النظام الاجتماعي التي تراقب أداء المؤسسات ومدى التزامها بمهامها وبرامجها.

إن مفهوم المؤسسات في هذا الزمان لم يبق أمر خيار؛ بل أصبح هو ذاته بنية أساسيـــة، فهذا العصر، إلى جانب مؤسسات الحكم والإدارة، هو عصر المؤسسات العلميـــة والإنتاجيـــة، فعلى هؤلاءِ الشباب والشعوب أن يدركوا أهميـــة التعاون والعمل المؤسسي وروحِ الفريق في تنظيم حياتهم.

إن أي توضيح يعين على فهـم معنـى الرؤيةِ الكونيةِ الكلية، ومعنى الوجود الإنساني وحياة الإنسان على الأرض هو حجر الأساس لأن وضوح الرؤية الكلية من أخطر ما تواجهه الأمم، ويجب توضيحها بكل السبلِ، ومفتاح الأمر معرفة أن الأمم والثقافات والحضاراتِ على نوعين؛ النوع الأول من الحضارات والثقافاتِ هو الذي ينظر إلى وجوده بنظرة كلية من مبتدئه إلى مآله، وبذلك

يدرك أن لوجوده معنى وغاية، تجعل منه على الأرض وجودا بناء إعماريا خيـرا، يلتزم العدل والرحمة والتكافل والسلام، والنوع الثاني من الحضارات والثقافات، هو رؤية وجود مادي طيني حيواني باهت الضمير مشوه الإرادة لا يؤمن ولا يدرك ولا يستجيب إلا لحسه ونزواته وشهواته ولا يعرف لوجوده وحياته غاية ولا معنى إلا الشهوات والمتع الحسية.

بالنسبة للخلط بين الدولة وبين الدعوة فإن ذلك يغشي الرؤية، ويضر بمستقبل علاقات الأمم والحضارات، فيخرجها من دائرة التكامل والتعاون والحوار إلى دائرة الصراعات والفتن والحروب، فالدعوة عاطفة إخاء إنساني وهي الكلمة الحسنى وهي حب وإرشاد إلى طريق الخير، لا مجال فيها للإرغام أو الإكراه أو الكراهية أو الغضب، أما الدولة فهي كيان بشري بكل مكوناته؛ أي أن الدولة أرض وشعب وأنظمة ومصالح وثقافات وتقاليد، والدين والعقيدة اللذان هما موضوع الدعوة جزء واحد من مقومات الدولة، أما عن علاقات الأسرة فعشرة بعدل وكرم ومعروف، وتفريق - إذا كان لا بد من ذلك - بعدل وكرم وإحسان، رعاية للرحم ومشاعر الأبناء وصلات القربى. أما التعامل مع الطفل القاعدة الذهبية الأساسية في تربية الأبناء هي أن تعامل الطفل وتتعامل معه في طفولته بما تحب أن تراه يعامل به، ويتعامل به مع الآخرين، وهو إنسان بالغ، فعلى الوالد والمربي أن يعامل الطفل بكرامة واقتناع، وأن يفسح له للحوار والنقاش والنقد والتعبير عن الذات، وأن يفسح ويرحب بما يبدي من مبادرات،

وبالنسبة لمعاملة زوجة الأب لأطفاله من الزوجة الأخرى فعليها أن نَعلَم أن هؤلاء الأطفال، ليسوا فقط أبناء الزوج، بل إن علينا أن نذكر، وأن نتذكر، أنهم أيضا إخوان أطفال زوجات الآباء، يربطهم النسب بإخوانهم من أبيهم برباط مقدس من صلة الدم.

الحبكة Plot :

تعد رواية " كنور جزيرة البنائين " تمردا على القالب الأدبي السائد وتقدم قالبا أدبيا غير مألوف لمعالجة أزمة الأمة، وقد تناسب الطرح الجديد الذي قدمه الروائي مع الطرح الشمولي الكلي لحال الأمة وكيفية التغلب على هذا الوضع الذي لا يخفى سوءه على أحد، وبذلك يكون الروائي قد استخدم الخيال الأدبي لبلورة إشكالات الأمة وطرق علاجها معتمدا على السرد والحوار باعتبارهما من الأساليب التي تخاطب الوجدان، وهنا فقد أضاف بعدا جديدا يتعلق بمخاطبة العقل أيضا، ومن هنا فقد استطاع الروائي اختراق الحواجز المتنوعة التي تضعها النظم المختلفة أمام مثل هذه المعالجات.

خلاصة ذلك، هذه الرواية تتضمن عددا هائلا من الرؤى التي تحتاج إلى فرق بحث لتحويل هذه الرؤى إلى برامج قابلة للتطبيق في واقع الأمة، وبالتي الانتقال بالأمة من حالة الضعف إلى حالة الإبداع والانطلاق.